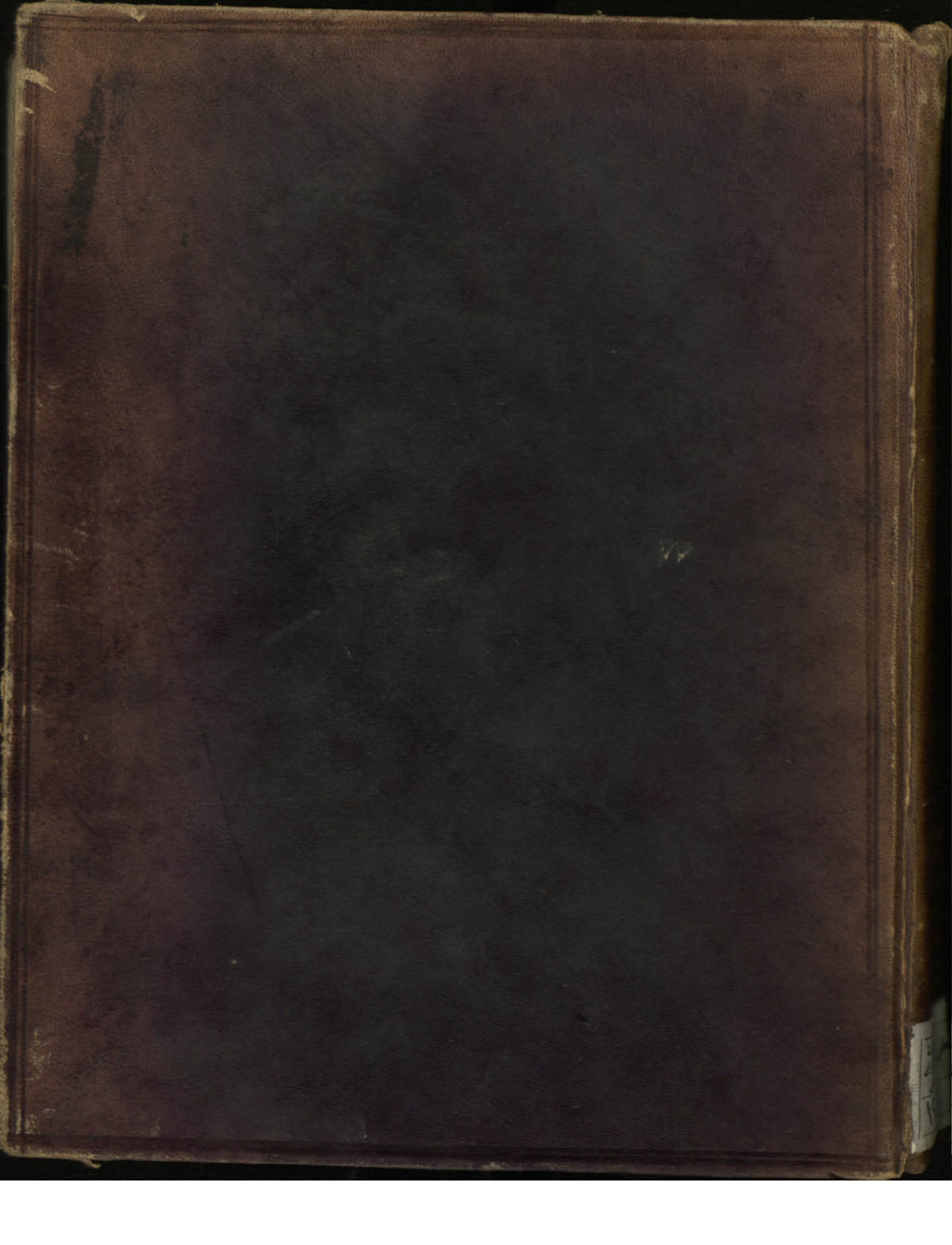
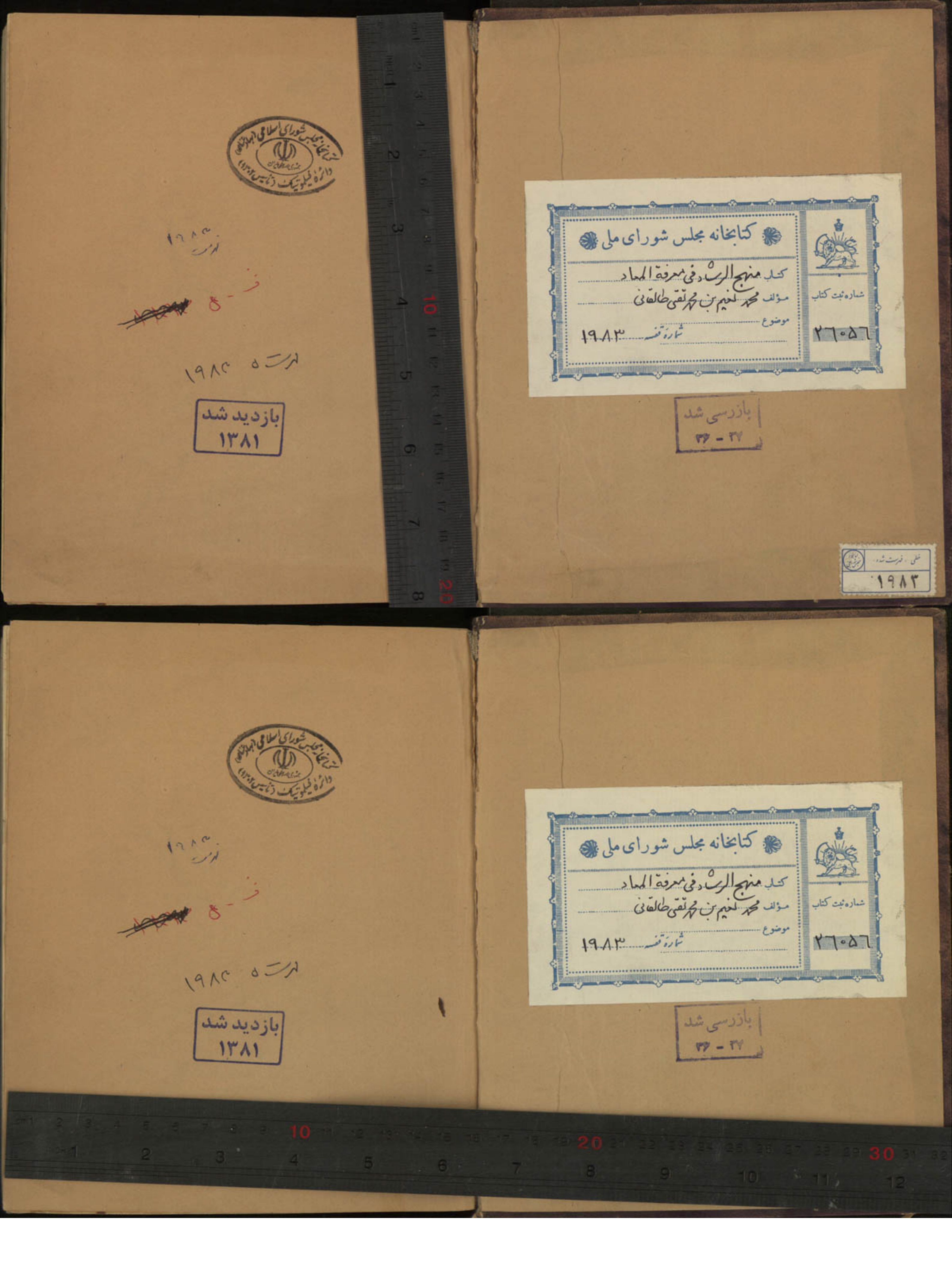




کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب منهج الرشاد فی معرفة المعاد
مؤلف محمد نعیم بن محمد تقی طالقانی
موضوع
شمارهٔ قفسه ۱۹۸۳
شماره ثبت کتاب
۲۶۰۵۶
بازدید شد
۱۳۸۱
بازرسی شد
۳۶ - ۳۷
۱۹۸۳

245

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

1 الحمد لله الذي خلق فسوى وقدر فهدى وامات واحيى وعليه النشأة الاخرى واليه المنتهى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي
الذين احسنوا بالحسنى عز اسمه تبارك وتعالى والصلوة على خير الورى اشرف من بعث بالبعث والجزاء واكرم من اتى بالنشور والاخرى
محمد المصطفى وآله الذين بهداهم يهتدى وبطريقتهم يقتدى صلوة كثيرة دائمة بدوام الارض والسماء اما بعد فيقول العبد الضعيف
النحيف المذنب الجاني محمد نعيم بن محمد تقي المدعو بنعمة الطالقاني عفي عنه وعن والديه وختم الله لهم بالحسنى وجعل اخراهم خيرا من
الاولى ذاكرني بعض اخوان الصفاء وخلان الوفاء لنيل التصديق بالحق وحملني على ان ...

على هذا المنتقد الاقصى والعمدة الاوثق فتحدثت عنه برهة وفي العين قذى وفي الحلق شجى لكثرة ما كرر ذلك البعض من الالحاح
السؤال والحّ واعاد الابتهال ورايت لزم الاقدام على جواب سؤاله والصبر على الجحى اذ ربما تصير الفتنة اشد واقوى و
لا اتمكن من اظهاره حسلا والحال ان الايام تمضي ولا تعود والعمر يذهب ولا يؤوب وتكون الحسرة ادوم والندامة ابقى و
قد قال تعالى واما بنعمة ربك فحدث لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فكتبت الاتق الذي يؤتيه ما لديه يتزكى فذكر ان نفعت
الذكرى سيذكر من يخشى شرعت مع قلة البضاعة وفوات الفرصة وكثرة الشغل وتوزع الخاطر وتشتت البال في تحريره و
تهذيبه وتنقيحه بالتيسير والحمد انه لا يقول التي تكرما لا يترك كله لا يترك كله وابتغاء لوجه ربه الاعلى وحظا فيه لمن
استمسك في العلم باوثق الاسباب وحاد عن الاعتساف ونظر فيه بعين الانصاف فان راى فيه خطا او عثرة او زلة اعذر فيه
واستغفر الله له فانه مقيل العثرات وغافر الخطيئات ولم وحده معتو لا للطالع الذكية الفطن واعانني بجاه الالكهالل
في محو السيئات وتضعيف الحسنات والسلام على من اتبع الهدى وسميته بنهج الرشاد في معرفة المعاد ورتبته على مقدمة وخاتمة
وخمسة ابواب ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب اما المقدمة ففي ذكر ما يتوقف
عليه بيان المراد وشرح معنى المعاد وتقسيمه الى الروحاني والجسماني ونقل اختلاف الناس في ذلك وسبب اختلافهم فيه وتحرير محل النزاع
[illegible]

[illegible]

[illegible]



لا يحتاج الى شرحها لكن نقول للتنبيه على ذلك ان المتبادر من مفهومات هذه الالفاظ ومعانيها عند الاطلاق هو ان يكون قد وجد اولا ما هو
متعلق الاعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتين ثم زال عنه ذلك الوجود وتلك الحالة ثانيا في وقت من الاوقات سواء كان ذلك
بنفسه او بزوال امر متعلق به ثم وجد في وقت آخر بعده على ذلك الوجود وعلى تلك الحالة والصفة فانه يصدق على ذلك الاثر الحاصل ثالثا
انه العود وعلى تأثير الفاعل فيه انه الاعادة وبهذا المعنى اطلقت تلك الالفاظ في تلك الآيات الكريمة اذ هو معناها المتبادر ولا سيما
انها اطلقت في تلك الآيات في مقابلة البدء والابداء وهو قرينة عليه اذ البدء والابداء معناهما الايجاد اولا سواء كان ابداعا من غير تقدم مدة
ومادة او احداثا ونحو ذلك مع تقدمهما فحينئذ كان معناها ذلك. وكان متعلق الابداء والاعادة واحدا كان معنى العود والاعادة التي
مقابلهما ايجاد ذلك الموجود اولا في وقت آخر بعد ان تخلل زمان زواله وفنائه بما قدر فيكون معنى تلك الآيات والله اعلم ان الله تعالى احدث الخلق
كما انشأ اولا على وجود خاص وحال مخصوصة ثم يميتهم ويزيل عنهم ذلك ثانيا ثم يوجدهم ثالثا على ذلك الوجود وتلك الحال وقد يطلق
العود والاعادة على وجود شيء وايجاده في وقت متأخر بعد ان كان ينبغي وجوده او ايجاده في وقت متقدم عليه ولم يتيسر ذلك اما بانتفائه راسا
او بانتفاء جزء من اجزائه او شرط من شروطه كما يطلق على فعل الصلاة غير المؤداة في وقتها كما امر بها الشارع في وقت كان اثناء اعادتها
ولا شك ان هذا المعنى سواء كان حقيقيا او مجازيا غير مراد في الآيات الكريمة كما ان ارادة انشاء خلق آخر في النشأة الاخروية مغاير للخلق
الاول بحسب الذات وان كان مماثلا في بعض الصفات ايضا خلاف الظاهر من لفظ الاعادة وكذا من تلك الآيات فتدبر تعرف
وحيث عرفت المعنى المراد من العود والاعادة ونحوها التي وردت في الكتاب الكريم ظهر لك انه ينبغي ان يحمل عليه ما ورد فيه بالفاظ اخر
مثل الرجوع والرجع والبعث والنشر والاحياء والاحضار والحشر والنشور والخروج والاخراج والرد والبروز والعرض والاتيان
والجمع والقيام وامثال ذلك قال تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون ذلك
رجع بعيد من بعثنا من مرقدنا كذلك نخرج الموتى وستردون الى عالم الغيب والشهادة ويوم نحشرهم جميعا وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا
وعرضوا على ربك صفا ثم الى ربهم مرجعهم وردوا الى الله مولاهم الحق ذلك يوم مجموع له الناس الله يجمع بيننا واليه المصير وهو على جمعهم اذا
يشاء قدير وبرزوا لله الواحد القهار ونحشرهم يوم القيمة واليه تحشرون كذلك النشور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون يوم يسمعون
الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج يخرجون من الاجداث انا نحن نحيي ونميت والينا المصير يوم يبعثهم الله جميعا يوم يقوم الناس لرب العالمين
وكلهم آتيه يوم القيمة فردا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ثم هو يوم القيمة من المحضرين
فاذا هم جميع لدينا محضرون وهو خلقكم اول مرة واليه ترجعون يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية الى غير ذلك من الآيات والذي كان لكل
واحد من تلك الالفاظ معنى كغيره يعرفه من له دربة في معاني الالفاظ ولا يخفى ايضا عليك ان الاعتقاد بالمعاد ركن من اركان الاسلام
وضروري في هذا الدين القويم وكذا في الاديان السابقة والملل الماضية كما ادعاه العلماء من اهل الاسلام وقد نطق الشرع القويم والكتاب
الكريم بكونه ضروريا في هذا الدين بل كونه جزءا من اديان اولي العزم من الرسل وغيرهم اما كونه ضروريا في الدين المحمدي صلوات الله عليه وآله فلانه
معلوم كالآيات المذكورة وغيرها مما لا يحصى واما في الاديان السابقة فلقوله تعالى في سورة نوح حكاية عنه على نبينا وعليه السلام انه قال والله انبتكم

من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا وفي سورة العنكبوت حكاية عن ابراهيم على نبينا وعليه السلام انه قال لقومه واعبدوه واشكروا
له اليه ترجعون وفي سورة الشعراء حكاية عنه عم ايضا والذي يميتني ثم يحيين والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وفي سورة
طه خطابا لموسى على نبينا وعليه السلام ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وفي سورة القصص حكاية عن قوم قارون
انهم قالوا له وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وفي سورة المؤمن حكاية عن مؤمن آل فرعون انه قال
لقوم فرعون يا قوم انما هذه الحيوة الدنيا متاع وان الآخرة هي دار القرار وفي سورة مريم حكاية عن عيسى على نبينا وعليه السلام والسلام علي
يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا وفي سورة يس حكاية عن رسل عيسى عم الى قومه ومالي لا اعبد الذي فطرني واليه ترجعون
قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين وفي سورة الانفال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم
بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن الآية ومما ذكرنا يظهر
ما ذكره العارف الكاشي بقوله واما الثاني فلاتفاق الانبياء عليهم السلام غير موسى عليه السلام فانه لم يذكره وما نزل في التورية
فيه ان ما ذكره معارض بما نقله صدر الافاضل عن التورية بقوله في التورية ان اهل الجنة يمكثون في النعيم خمسين الف سنة
ثم يصيرون ملائكة الخ ولا يخفى ايضا عليك ان الآيات القرآنية الواردة في هذا المطلب بعضها ظاهرة في وقوع الموت والفناء
والاماتة والابداء والاعادة والاحياء ونحو ذلك وطروه على الانسان الذي عرفت انه عبارة عن مجموع البدن المحسوس وذلك
الامر المخصوص اعني النفس والروح وهي كثيرة كقوله تعالى ويقول الانسان ااذا ما مت لسوف اخرج حيا اولا يذكر الانسان انا خلقناه
من قبل ولم يك شيئا وكالآيات المتقدمة وغيرها حيث انها تضمنت الخطاب بذلك للمكلفين وحكاية احوالهم ولا يخفى ان المكلف
هو الانسان بنفسه وبدنه وان احتمل كونه بنفسه وحده ايضا وبعضها ظاهرة في وقوع ذلك على بدنه كقوله تعالى من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون حتى اذا ما جاؤها
شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وهو خلقكم
اول مرة واليه ترجعون الى غير ذلك من الآيات وبعضها ظاهرة في وقوع ذلك على النفس وهي ايضا كثيرة كقوله تعالى فلولا اذا بلغت
الحلقوم وانتم حينئذ تنظرون الى قوله ترجعونها ان كنتم صادقين يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في
عبادي وادخلي جنتي علمت نفس ما قدمت واخرت ووفيت كل نفس ما عملت كل نفس ذائقة الموت لتجزى كل نفس بما كسبت
لتجزى كل نفس بما تسعى وتزهق انفسهم وهم كافرون الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك
التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى الى غير ذلك من الآيات التي ظاهرها النفس بمعنى ذلك الامر المخصوص وان احتمل بعضها
ارادة النفس بمعنى الشخص الانساني اي مجموع البدن والنفس فيظهر مما ذكرنا ان الآيات دالة على طرو كل من الاماتة والاحياء على كل من النفس والجسد
وسيأتي بيان كيفية وقوع الامرين وتواردهما عليهما فيما بعد ان شاء الله تعالى ولا يخفى عليك ايضا ان الآيات القرآنية التي تضمنت الحكاية

احوال المنكرين للمعاد وبعضها ظاهرة في انكارهم معاد المكلفين ومعاد الانسان اي معاد النفس والبدن جميعا كقوله تعالى واقسموا بالله جهد
ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون ويقول الانسان ااذا ما مت لسوف اخرج حيا اولا يذكر
الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وما يشعرون ايان يبعثون بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون وقال
الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب الآية الا انهم في مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط وقالوا ما هي الا
حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون يسألون ايان يوم الدين يوم هم على النار
يفتنون قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من اصحاب القبور وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا الى غير ذلك من الآيات
وبعضها ظاهرة في انكارهم معاد البدن خاصة كقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وبعضها ظاهرة في انكارهم معاد الانسان كقوله حكاية انكارهم معاد البدن كقوله تعالى
وان تعجب فعجب قولهم ااذا كنا ترابا انا لفي خلق جديد وقالوا ااذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد ااذا كنا عظاما ورفاتا
انا لمبعوثون خلقا جديدا ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون هيهات هيهات لما توعدون ان هي الا حياتنا
الدنيا نموت ونحيا وقال الذين كفروا ااذا كنا ترابا وآباؤنا ائنا لمخرجون وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل
ممزق انكم لفي خلق جديد ااذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد وكانوا يقولون ااذا متنا وكنا ترابا وعظاما ءانا لمبعوثون الى
غير ذلك من الآيات واما ما يدل صريحا على انكارهم معاد خصوص النفس فلم نظفر به في الكتاب الكريم ولعل وجهه والله اعلم ان الكفار
الاكثر انكارهم معاد الانسان كما دلت عليه آيات كثيرة يدل على انكارهم معاد النفس ايضا فان الانسان كما عرفت عبارة عن
مجموع البدن والنفس ولا انكار لاحد في وجود النفس مع البدن او فيه فانكار معاد الانسان يستلزم لانكار معاد البدن والنفس جميعا او
لان انكار معاد البدن وحده كاف في الانكار للمعاد الضروري في الدين القويم الا انهم اعتقدوا ان النفس جسم في البدن او
معه كما هو مذهب بعض الحكماء من انه جوهر لطيف سار في البدن او جسماني عرض فيه كالمزاج على ما هو المنقول من مذهب بعض المتكلمين
من الحكماء الطبيعيين وقد عرفت بيان ذلك مما نقلنا من كلام الفاضل السبزواري وصدر الافاضل وبالجملة فالنفس ايضا تنعدم
بانعدام البدن فلا يمكن اعادة شيء منهما فلذا قالوا تارة بامتناع اعادة البدن بعد خرابه وصيرورته عظاما ورفاتا وتارة
بامتناع اعادة الانسان لاجل امتناع اعادة البدن بعد خرابه في زعمهم وتارة بامتناع اعادة الانسان مطلقا كما نطقت به تلك
الآيات المتقدمة فان منشأ هذه العقائد واحد فتنبه لهذه الدقيقة وحيث عرفت ذلك فاعلم ان الشرع كما نطق بثبوت المعادين
جميعا وحكم بكفر منكرهما جميعا كذلك يدل على كفر منكر واحد منهما فقط ايضا لان في ذلك ايضا انكارا لما نطق به الشرع واعلم ايضا انا حيث
نطلق لفظ المعاد الروحاني نريد به عود الروح الى البدن الاول مرة اخرى بعد مفارقتها عنه سواء قيل ان الروح جوهر مجرد او
جسم او عرض وحيث نطلق المعاد الجسماني نريد به عود البدن الاول مرة اخرى بعد ما كان بطل وفني وكذلك نقول يجب

ان يصدق بهذين المعادين جميعا وان من انكرهما او انكر واحدا منهما فهو منكر للمعاد الضروري في الدين فعلى هذا فمن قال بان المعاد
جسماني فقط وصدق بالمعادين جميعا واراد ان المعاد الذي تسمونه روحانيا حق الا انه جسماني ايضا كمعاد البدن بناء على ان الروح
جسم في اعتقاده فهو ليس بمنكر للمعاد الا انه اصطلح في تسمية المعاد الروحاني بالجسماني ايضا وكذا كل من قال بانه روحاني واراد بعود
الروح الى البدن الاول بعد عوده ايضا فهو ليس بمنكر له ايضا نعم ان اراد به عود الروح فقط سواء قال ان الروح جوهر مجرد او قال
من غير ان يقول بعود البدن فهو منكر له كما ان من قال بعود البدن فقط من غير ان يقول بعود الروح منكر له وبالجملة فكل من اثبت
المعاد الروحاني والجسماني بهذين المعنيين اللذين ذكرناهما وقد عرفت ان الشرع ناطق بهما جميعا وحيث تحققت ما بيناه وتبينت ان الآيات
القرآنية ناطقة باعادة الانسان وباعادة خصوص البدن وخصوص النفس كما سمعت ناطقة بان المنكرين للمعاد منكرون لذلك
اجمع فحري بان نكشف اولا حلية الحال عن ان منشأ زعم المنكرين له على ماذا ثم نتبعه بشرح معنى القول بالمعاد فنقول لا يخفى على من
تأمل في الآيات الواردة في حكاية حالهم كالآيات المتقدمة وغيرها انهم انما انكروه لشبهة واهية وخرافة خيلها اليهم الشيطان وهي
انهم لما راوا ان الابدان تفنى وتهلك وتصير عظاما وترابا ورفاتا وتمزق كل ممزق كما هو معلوم بالمشاهدة والعيان وراوا
ايضا ان النفس اما جسم او جسماني في البدن كما هو مذهبهم وتصيرها ايضا مثل البدن في الاضمحلال والفناء وراوا ان الجسم جوهر متصل
في حد ذاته والاتصال لازم لماهيته وحقيقته وانه اذا طرأ عليه الانفصال ولا يتأتى الا بالانفصال والتفرق وتبدل صورته الجسمية
من النوعية والشخصية ايضا الى صورة اخرى كالترابية والرمادية مثلا فرأوا انه ينعدم ذلك الاتصال وتلك الصورة فينعدم لازم
ذلك الجوهر المتصل وانعدام اللازم مستلزم لانعدام ملزومه اي ذلك الجوهر المتصل اما بالمرة كما هو الظاهر عندهم او بصورته النوعية
لا مطلقا ان لم يسلم انعدامه بالمرة لاجل بقاء مادته اي الهيولى او الاجزاء الاصلية ان كانت تبقى وكذلك راوا ان النفس تنعدم
مثل البدن بانعدامه اما اذا كانت جسما او جوهرا لطيفا ساريا في البدن فيتفرق ايضا لانها تابعة للبدن في الوجود والعدم
واما اذا كانت جسمانية وعرضا حالا فيه فبطريق الاولى لانه لا كون البدن بصورته الخاصة موضوعا لها وبانعدام الموضوع
ينعدم العرض بالمرة وراوا ايضا ان المعدوم يمتنع ان يعاد اما المعدوم بالمرة فللبرهان الذي سيجيء بيانه واما المعدوم بصورته فلانه
فكذلك البرهان ايضا ولانه لو فرض امكان اعادته واعيد لم يكن المعاد ذلك الشخص بعينه بجميع تشخصاته بل يكون خلقا جديدا
اي مخلوقا جديدا وان كان مماثلا للاول في بعض الصفات كما حكى الله تعالى عنهم في الآيات المتقدمة لو ارادوا به هذا المعنى او ما شابه
والخلق الجديد بمعنى الاعادة وسيجيء ايضا بيان هذا فمن هذه الشبهة ذهبوا الى امتناع البعث وانكار المعاد وان كانوا
قائلين بوجود الله على القادر المختار ايضا لان متعلق القدرة ينبغي ان يكون شيئا ممكنا مقدورا بالذات والممتنع بالذات
لا يصدق عليه الشيء الممكن فلا يكون متعلق القدرة وهذا لا يستلزم نقصا في قدرة القادر المختار ولا في فاعلية الفاعل بل
النقص انما هو في جانب القابل وهذا مما لا ضير فيه وقوله تعالى حكاية عنهم من يحيي العظام وهي رميم يمكن ان يراد به هذا المعنى
ولكن يمكن ان يراد به نفي الله على القاهر المختار القادر على ذلك واثبات الموت والحيوة في النشأة الدنيوية الى الدهر او الى
الطبع والاتفاق من غير ان يكون نشأة اخروية او معاد كما هو مذهب الدهرية والملاحدة منهم ويدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم

وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين وكذلك قوله تعالى ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه محتمل للوجهين المذكورين وعلى الاول فيكون المراد بقوله بلى قادرين اثبات ان جمع العظام مما هو متعلق القدرة وليس فيه اعادة المعدوم بالمرة ولا هو ممتنع بالذات على ما سيأتي بيانه وعلى الثاني فيكون المراد به حينئذ ما ذكرنا اثبات اصل القدرة واثبات الفاعل المختار القادر عليه فتدبر وبالجملة فهذه الشبهة بالوجهين المحكية عن المنكرين للمعاد في الآيات المتقدمة اعظم شبههم في ذلك ولهم شبه اخرى عليه سيأتي بيانها مع ابطالها في موضعها وشبههم هذه وغيرها باطلة مخالفة للعقل والنقل [illegible] نشأت عنهم من غير علم فلذا نفى الله تعالى عنهم في ذلك العلم واسند اليهم فيها الظن والاعم والشك وعدم العلم وعدم الشعور والحسبان ونحو ذلك مما يدل على عدم علمهم فيه وتعجب من قولهم هذا [illegible]

[illegible]

ومع كل حالة نقول اعادة البدن حق لانه لو فرضنا صيرورة بدن الانسان ترابا وفرضنا انه صنع منه آنية يتحقق تلك الطينية الحاصلة
عن ذلك التراب المصنوع آنية واما وجد فيه غير طار عليه الصورة الآنية سواء كانت متجزية او غير متجزية ولو كان
على الحس والاصل انه بعد خراب البدن تبقى في القبر تلك النطفة المذكورة الملوثة بالتراب المعبر عنها بالطينية التي هي اجزاء
اصلية لبدن الانسان ومبدأ تكونه ونشوه بأسرها بل بصورتها ايضا كالحبة للبذر ... بعض الاخبار على انه يبقى
الحيوانية الذي يقولون بانه جسم لطيف رقيق كالسيالة ... في فصل تحقيق المذاهب في النفس فعلى هذا ايضا يلزم ان يكون
معدوما بالمرة بل المعدوم منه على تقدير التسليم انما هو الاجزاء الفضلية غير الاصلية بصورتها لا بمادتها وكذا الاتصال الواقع بينها
ما هو الاصلي لكونه سواء كان جزءا واحدا او اجزاء متعددة متفرقة فهو باق بمادته بل بصورته ايضا وعلى هذا فالبدن المعاد عين
البدن المبتدأ في الاجزاء الاصلية وكذا الروح الحيوانية مطلقا اي مادة وصورة وكذا عينه باعتبار الاجزاء الفضلية بحسب المادة
ومثله بحسب الصورة وحينئذ عرفت ما ذكرنا حصل لك الجواب عن شبهة المنكرين للمعاد الجسماني الذاهبين الى انعدام بدن الانسان بالكلية
ويظهر لك انه لا فرق في تلك الشبهة على كل مذهب من المذاهب المعروفة في الجسم سواء كان مذهب الحكماء المشائين منهم او الاشراقيين او
مذهب المتكلمين والمحققين في توجيه المعاد الجسماني اي معاد البدن على تقدير تلك الاقوال المشهورة في الجسم ولما كان القولان الاولان
المتقدمان باطلين والصحيح من هذه الاقوال والمذاهب احد المذهبين الاخيرين اي مذهب الاشراقيين والمتكلمين وكان مذهب الاشراقيين
اقرب الى الصواب وتحقيق الحق في ذلك لا يناسب الكتاب ثم انه قد بقي هنا مذهب آخر هو ايضا مبني على ... المذكور للجسم ...
معاد البدن على تقديره ايضا وهو القول بان الجسم موجود بتجدد الامثال ففي كل آن يفنى ويحدث مثله ... على الحس فيظن انه
موجود بوجود واحد مستمر وهذا المذهب وان كان باطلا لابتنائه على جواز الحركة في الجوهر والتبدل في ذات الشيء الموجود وهو باطل كما
حقق في محله لكنه على تقديره ايضا لا يلزم انعدام البدن بالمرة لا نزاع عليه وان كان تنعدم صورة الجسم وتتجدد آنا فآنا لكنه لا ينعدم ...
الاجزاء ... مادة باقية وانعدام صورتها ليس بقادح ... على هذا المذهب اذ الجسم حين الوجود الاول المبتدأ ايضا كذلك تنعدم صورته
آنا فآنا وتبقى مادته فلا ضير في ان يكون حين الاعادة كذلك وعلى هذا المذهب ايضا يكون البدن المعاد عين البدن المبتدأ بحسب المادة
الهيولى وغيره ... باعتبار الصور المتعددة كما هو حين الوجود المبتدأ المشترك ثم لكن هذه العينية باعتبار والغيرية ... باعتبار
آخر اللتين ذكرنا انهما لازمتان على تقدير القول بكل مذهب من المذاهب المعروفة في الجسم كما انهما لا يأباهما العقل ... كما
عرفت كذلك ... لا يخالف النقل حيث لم يرد من الاخبار والآيات كالآيات المتقدمة الدالة على ان البدن الذي في الوجود
في النشأة الدنيوية يعاد بعينه في النشأة الاخروية ... العينية باعتبار التي قد فصلناها على كل مذهب من تلك المذاهب
ومنها ما يدل ظاهرها على المماثلة كقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت
وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ... باعتبار المماثلة ... او ورد من
ان ما في النشأة الاخروية خلق جديد ... اشارة الى تلك المماثلة ايضا وسنذكر فيما بعد ان شاء الله العزيز تحقيق القول في ان المماثلة باعتبار
مع العينية باعتبار آخر هو الاصل والعمدة فيما نحن بصدد بيانه من اثبات المعاد على النهج الذي دل عليه الشرع واقتضاه العقل ...

المعاد

ان المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص المكلف الموجود في الدنيا بعينه ومن حيث ان النفس عين النفس الاولى ذاتا وصفة وكذا الروح الحيوانية
وكذا مادة البدن والاجزاء الاصلية منه وان كانت الاجزاء الفضلية وبعض صفاته وحالاته مغايرة ولا ضير فيه كما ذكرنا نظيره
ان ما اسنده الى ... طائفة من القائلين بالمعاد ... الروح تتعلق بجسم آخر غير الاول ... ان اراد
المغايرة بحسب الذات وكذا ما اسنده الى بعضهم من انه يعاد في بدن آخر يماثل الاول ... ان كان المراد المماثلة في الصفات
والمغايرة بحسب الذات كالذي اسنده الى بعضهم من انه يعود الى البدن الاول بعينه ... ان كان المراد العينية من كل الوجوه
فتدبر وقد تم ما ذكرناه الكلام في معاد البدن وعلى القول به على كل مذهب من تلك المذاهب المعروفة التي قيلت في الجسم وبقي الكلام في
معاد النفس وعلى القول به على كل مذهب مما قيل فيها فنقول اما الذين قالوا بالمعاد ومع ذلك قالوا بان النفس جسم عنصري بسيط
نار او هواء او ارض او ماء كما اسند الشيخ في الشفاء القول بذلك الى بعض القدماء من الحكماء او حرارة غريزية او برودة غريزية
كما اسند القول بها الى بعضهم ... الحار او الجسم البارد او الخلط الذي هو عرض او جسم عنصري مركب من العناصر
الاربعة وهي الغلبة والمحبة كما اسند القول به الى انباذقلس منهم او دم لطيف كما اسند القول به الى بعضهم او جسم كالذي هو كالدم
او جوهر روحاني سار في البدن كما اسند صدر الافاضل القول به الى جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء ... الفاضل الاحساوي الى
بعض المسلمين فالذي يلزم على هؤلاء الطوائف مع خلاف مذاهبهم في النفس ويرد عليهم في القول بمعاد النفس لو قالوا به ايضا ...
ما يلزم على القائلين بمعاد البدن على تقدير كل مذهب من المذاهب المعروفة في الجسم سواء فان المفروض ان النفس جسم ايضا كالبدن
فكل ما يلزم هناك يلزم هنا والحاصل انه يلزم عليهم ان يقولوا باعادة النفس التي هي جسم في البدن الذي هو جسم ايضا وكل من النفس
والبدن عين المبتدأ باعتبار ومثله باعتبار آخر والمعاد على كل تقدير جسماني مطلق ولو اصطلح احد في تسمية معاد النفس روحانيا
فلا مشاحة وكذلك الشخص المعاد بنفسه وبدنه عين المبتدأ باعتبار ومثله باعتبار آخر كما عرفت بيان ذلك كله فيما تقدم فان قلت
لو قالوا ايضا النفس واضمحلالها ... الشرع قد دل على موت النفس بموت البدن كما ذكرت من
الآيات الدالة عليه فكيف ذلك قلت ... فان موت البدن وتلاشي اجزائه لما كان امرا محسوسا لا يمكن انكاره واما اضمحلال
جوهر النفس وذاتها بموت البدن فلا دليل عليه وما ورد في الشرع من موت النفس فهو غير صريح في اضمحلالها وفنائها بل هو كما يمكن ان
يكون كذلك يمكن ان يكون بمعنى انقطاع علاقتها اي صفتها التي كانت لها بالنسبة الى البدن كما هو على مذهب المحققين القائلين بانها جوهر مجرد
روحاني باق بعد خراب البدن ينقطع علاقته عنه حين الموت ثم يعاد علاقته به مرة اخرى حين البعث كما سيأتي بيان ذلك فيما بعد
ان شاء الله تعالى واما الذين قالوا بان النفس هي الاجزاء الاصلية من البدن الباقية من اول العمر الى آخره وكذا بعد خراب البدن كما عده
الفاضل الاحساوي من اشهر مذاهب المتكلمين في النفس فالذي يلزم عليهم في معاد البدن ما يلزم في اعادة الجسم واما في اعادة النفس فلا يلزم
عليهم ذلك اصلا فان المفروض على هذا المذهب عدم فنائها مطلقا لان تلك الاجزاء الاصلية باقية بذواتها وصورها ... عليهم
لم يكون المعاد من تلك الاجزاء الاصلية الباقية البدن ... الاجزاء الفضلية مرة اخرى كما خلق بها اولا مرة واما الذين قالوا بان
النفس هي الهيكل المحسوس ... كما اسند القول به الى النظام ... من المتكلمين ايضا فهؤلاء الطائفة ...
جثمانهم

سوى البدن فان الهيكل المحسوس هو نفس البدن يلزم عليهم في القول بمعاده ما يلزم على تقدير القول بمعاد البدن سواء واما الذين
قالوا بان النفس عرض جسماني كالمزاج الواقع بين اجزاء البدن على ما اسنده القول به الى جالينوس او الى التأليف والنسبة بين العناصر
كما اسند الشيخ في الشفاء القول به الى بعض القدماء او الحرارة الغريزية او البرودة الطبيعية كما اسند القول بها الى بعضهم ايضا
لو عنوا بها معنى هو عرض فاللازم عليهم في القول بمعاد النفس ان قالوا به اعادة المعدوم بالمرة بعينه لان العرض كما هو المحقق
عند اهل المعقول ينعدم بالكلية بانعدام موضوعه فلو قالوا باعادته فلا بد ان يقولوا بتجويز اعادة المعدوم بالمرة وهو باطل
كما سيجيء بيانه واما ان لم يقولوا باعادتها وصححوا امر المعاد بان بقاء اجزاء البدن بمادتها وبقاء اجزائه الاصلية بمادتها وصورتها
لو قالوا بها ... غير النفس بل هي اجزاء البدن كما في كون الشخص المعاد في النشأة الاخروية عين المبتدأ وان كانت النفس
المعادة غير النفس الاولى المبتدأة بالذات ومماثلة لها من وجه ... يجوز ان ... على ذلك البدن المعاد مثل ذلك المزاج
الاول مثلا وهذا ايضا باطل لكونه خلاف ما يدل عليه العقل من ان الشخص المعاد ينبغي ان يكون هو الشخص المبتدأ ... وجميع
لكونه عبارة عنهما جميعا لا بالبدن وحده وكذا هو خلاف ما يدل عليه الشرع كالآيات الدالة على اعادة النفس الاولى ايضا ...
على اعادة البدن الاول المبتدأ فقط اتفاقا انا لم نطلع فيما نقل في القول بالمعاد القول بكون النفس عرضا من احد ... الا ان ذلك القول
لبعض من قدماء الحكماء الطبيعيين المنكرين للمعاد كما عرفت مما نقلناه سابقا وبالجملة فالمعاد على كل تقدير من التقديرات
المذكورة جسماني فقط واما الذين قالوا بان النفس جوهر مجرد باق بعد خراب البدن كما هو الحق وسيأتي تحقيق القول فيه ان شاء الله
ولكن معادها عبارة عن عودها وتعلقها مرة اخرى بذلك البدن ... الذي يلزم عليهم ان يقولوا ان موت النفس عبارة عن قطع تعلقها عن البدن
اخرى ويكون المعاد على هذا التقدير روحانيا وجسمانيا جميعا اما الروحاني فباعتبار عود النفس الى البدن مرة اخرى والمفروض
انها جوهر مجرد روحاني واما الجسماني فباعتبار عود البدن مرة اخرى وهو جسم وسيجيء بيان ان الشخص المعاد على هذا التقدير هو
بعينه الشخص المبتدأ ولكن لا اشكال عليه اصلا ... ولو قالوا بمعاد النفس فقط ولم يقولوا بمعاد البدن كما نسب ذلك الى
الحكماء الالهيين فالذي يلزم عليهم ان يقولوا بالمعاد الروحاني خاصة دون الجسماني ويرد عليهم ... انكار
المعاد الجسماني حيث لم يقولوا به وهو خلاف ما نطق به الشرع بل يرد عليهم ايضا ... المعاد مطلقا ...
لفظ المعاد على عود النفس خاصة ... معنى المعاد على ما بيناه سابقا هو ان يكون ما فرض متعلق الاعادة على وجود مخصوص
وحال وصفة مخصوصتين ثم زال عنه ذلك الوجود ... ثم يعود ذلك اليه ثانيا وهذا المعنى لا يتحقق
اصلا لان المفروض ان النفس كانت موجودة حين تعلقها بالبدن على حال وصفة مخصوصتين ثم زال تعلقها عنه لكنها
كانت بعد خراب البدن وزوال تعلقها عنه على ذلك النحو من الوجود والحال والصفة الذي كان حين التعلق بالبدن
وانها في الآخرة ايضا تكون على ذلك النهج الذي كان قبل فتدرك اللذات والآلام بحسب ما تقتضيه ذاتها ...

المعاد

المعاد في شيء لانه لم يفت عنها شيء كان حاصلا لها اولا ويعود ذلك الشيء في الآخرة نعم انهم لو قالوا بمعاد البدن ايضا
سواء كان عين البدن الاول او غيره مطلقا ... يصح اطلاق اللفظ بان يقال انها كانت اولا متعلقة ببدن
ثم زال عنها ذلك التعلق بعد خراب البدن ثم اعيد حين البعث لتعلق آخر بذلك البدن او ببدن آخر والحاصل انهم
لم يقولوا بذلك اصلا هذا مع انه في صورة فرض تعلقها ببدن آخر يكون اطلاق اللفظ بنوع من التجوز بخلاف صورة
فرض تعلقها بذلك البدن الاول لانه حينئذ يكون اطلاق اللفظ على الحقيقة وهذا من اعظم الشواهد على ان المراد بالمعاد في الشرع
هو عود النفس الى البدن الاول بعينه وسيجيء اقامة الدليل عليه وبالجملة فالنظر في معنى لفظ المعاد الذي ورد في الشرع
واعتقدوا به يقتضي بطلان هذا المذهب مع قطع النظر عن ان فيه انكار المعاد الجسماني الذي عرفت انه ضروري في الاديان فان قلت
لعل وجه تسمية المعاد على مذهبهم كما نقله الفاضل الاحساوي عن جماعة كثيرة من اهل الحكمة انهم قالوا بعودها الى العالم العلوي
بعد قطع العلاقة البدنية ... عن الاشتغال بتدبير البدن عبارة عن المعاد قلت على هذا ... لا يصح اطلاق
لفظ المعاد لكنه مبني على قدم النفس او حدوثها ووجودها قبل البدن ... بحدوث البدن ...
على انا لا نسلم صحة اطلاق اللفظ لان الظاهر من معنى هذا اللفظ الوارد في الشرع انه عود امر بعد ما زال بالموت وما فرض
معادا على هذا التقدير هو لم يزل بالموت بل بالاشتغال بتدبير البدن وهو حيوة ليس بالموت اللهم الا ان يزعموا انه موت ...
فان قلت لعل تفسير لفظ المعاد على هذا المذهب كما ذكره بعضهم ان المراد به عود الانسان بنفسه بعد موته الى الحيوة لاجل
جزاء ما كسبت يداه قلت العود الى الحيوة ايضا لا يصح اطلاقه الا اذا كانت الحيوة زائلة عنه ثم عادت والمفروض خلافه
لانها كانت حية باقية حين التعلق بالبدن وبعده الى الحشر كما هو المفروض فان قلت لعل هؤلاء القائلين بالمعاد الروحاني
خاصة كما يشعر به كلام الشيخ في الشفاء على ما نقلنا سابقا انما قالوا به خاصة ولم يتعرضوا لاثبات الجسماني لا لاجل ...
اليه ... في القول الجسماني ايضا ... المعاد ولكن كان على قسمين روحانيا وجسمانيا كما نطق به الشرع لكن لما كان الجسماني
منه متلقى من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وقد بسطت الشريعة الحقة حال السعادة
والشقاوة اللتين بحسب البدن وكان الجسماني منه مفروغا عنه في الشرع القويم فلذا لم يتعرضوا لاثباته واما الروحاني منه فلكونه
مدركا بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته الشريعة المقدسة ايضا وكانت السعادة والشقاوة الثابتة له بحسب الانفس
يمكن اثباتهما بالعقل وحده واعظم من السعادة والشقاوة بحسب البدن ... وكان الحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة
هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك ولو اعطوها ولا يستعظمونها في جنب
هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول فلهذا قصروا النظر على المعاد الروحاني وتركوا اثبات الجسماني ...
قلت ما ذكرته لا يصح لان يكون منشأ لترك اثبات الجسماني عنه فانهم لو صدقوا بالشرع لكان ينبغي لهم ان يقولوا به ولو

كان على سبيل الاجمال ولئن كان على طريق الموافق على الشرع كما قال الشيخ وهم لم يتعقلوا امثال هذا مما يدل عليه ظواهر كلامهم المنقول
عنهم وهذا ايضا مخالف للشرع من جهة انهم لم يقولوا بما نطق به الشرع مع كونه ضروريا في الدين ومع ان اكثر السعادة والشقاوة [illegible]
في الشرع جسمانية كالفوز بالجنات والحور والقصور ونظائرها ومقابلاتها وان الروحانية فيه نادرة حتى انا فيما بعد ان شاء
الله تعالى سنقيم الدليل العقلي على اثبات حصول الجسماني منه وانه مما يستقل به العقل على ما هو المنقول [illegible] وهذا الذي
ذكرناه وفصلناه يشبه ان يكون وجه اختلاف الناس في المعاد حيث ان بعضهم انكره وبعضهم اثبته مع اختلافهم فيه في كونه جسمانيا
فقط او روحانيا فقط او روحانيا وجسمانيا جميعا على ما فصلناه على كل مذهب من المذاهب المذكورة وبالجملة فمرجع اختلافهم في ذلك
اختلاف مذاهبهم في حقيقة النفس والبدن كما يشير به كلام الفاضل الجلال الدواني ايضا واما ما يشير به كلام صدر الافاضل من ان ظاهر
بعض النصوص ايضا صار منشأ لذلك الاختلاف حيث ان بعضها كقوله تعالى وكلهم آتيه يوم القيامة فردا وقوله تعالى كما بدأكم تعودون
يدل على ان المعاد للارواح ولان الحشر على صفة التجرد وبعضها كقوله تعالى يوم يسحبون في النار على وجوههم وكسؤال ابراهيم عليه السلام
واستكشافه عن رؤيته وحكاية اصحاب الكهف يدل على انه للابدان ولان الحشر على صفة التجسم ففيه ما لا يخفى اما اولا فلانك قد عرفت
ما فصلناه من ان الآيات القرآنية تدل على ان المعاد للابدان والارواح جميعا فتذكر واما ثانيا فلان ما ادعاه يدل على صفة التجرد
والدلالة على ذلك غير واضحة لان معنى الاتيان فردا كما فسره المفسرون الاتيان منفردا من غير مال وولد لا على صفة التجرد وكذلك قوله تعالى
كما بدأكم تعودون كما فسروه ايضا التشبيه في اصل البدء والاعادة او لان المراد ان المعاد [illegible] المبتدأ الى غير ذلك من المعاني التي
لا مناسبة لها بالتجرد وبكون المعاد للروح خاصة واما ثالثا فلان قوله تعالى يوم يسحبون الآية ولئن كان يدل على اعادة الاجسام لكن
لما كان المنقول فيه ذكر حال المكلفين دل على اعادة الارواح ايضا وسيأتي بيان ان الحكايات الثلاث ايضا تدل على ان المعاد للارواح
والاجسام جميعا فانتظر وحيث تحققت ما فصلناه بطوله فاعلم ان ما نقلنا سابقا عن شارح التجريد حيث نسب الى اكثر المتكلمين
القول بجواز اعادة المعدوم بعينه والى بعضهم وجميع الحكماء القول بامتناعها ثم اسند الى القائلين بامتناعها انهم لا يقولون بانعدام
الجسد بل بتفرق اجزائه وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه السلام يمكن
ان يكون الوجه فيما اسنده اليهم من عدم القول بانعدام الجسد رأسا كلية مبنيا على ما فصلناه على كل مذهب من المذاهب المتقدمة في
الجسم كما عرفت وجهه واما القول بتفرق اجزائه وخروجها عن الانتفاع فوجهه على مذهب المتكلمين حيث قالوا بان مبادي الجسم اجزاء
لا تتجزى ظاهر وكذلك على مذهب الحكماء اما على مذهب الاشراقيين منهم فيمكن ان يراد به تفرق تعلقات البدن التي تتعلق به التعلقات
سواء كانت تلك التعلقات اجزاء اصلية من البدن او فضلية وقعت منه واما على مذهب المشائين منهم فيمكن ان يراد به تفرق
الاجزاء المادية مع انه يمكن ان يراد به على مذهب الذي [illegible] على المذاهب [illegible] ايضا تفرق الاجزاء الاصلية التي هي باقية بذواتها وصورها
كما عرفت وعلى كل تقدير فاعادة البدن عبارة عن جمع تلك الاجزاء المتفرقة مرة اخرى كما كانت اولا ولا يخفى انه [illegible]

كلام صدر الافاضل

عند من يقول بالقادر المختار ولا يأباه الشرع ايضا بل يدل عليه قوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه واما ما اسنده الى اكثر المتكلمين من تجويز اعادة المعدوم فلعل القائلين به ذهبوا الى ان الشخص المعاد يوم القيمة يجب ان يكون
هو بعينه الشخص المبتدأ في الدنيا مع جميع عوارضه ومشخصاته وذهبوا ايضا الى انه ينعدم بالمرة او في الجملة فلذا جوزوا اعادة
المعدوم بالكلية او بالجملة بعينه ولا يخفى عليك ان ذلك كله باطل اما اعادة المعدوم فسيأتي ابطالها واما القول بانعدام الجسد
بالمرة فقد تبين بطلانه على كل مذهب قيل في الجسم كما تبين بطلان القول بانعدام النفس بالمرة خصوصا على القول بانها جوهر مجرد
باق كما هو الحق واما لزوم كون الشخص المعاد هو بعينه الشخص المبتدأ بجميع عوارضه فلانه مع كونه ممتنعا لما عرفت انه ينعدم عنه
بعض جهات وحالات البدنية البتة والحال ان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة على ما سيأتي دليله لا دليل عليه بل الدليل
يدل على خلافه وعلى انه يكفي في ذلك [illegible] الا حصول تشخص الشخص مع بقاء الاجزاء الاصلية منه بحيث يصح [illegible] منطوق الشرع
ان المعاد حيث ان بقاء هذين الامرين هو مناط كون الشخص المعاد هو الشخص المبتدأ بعينه وانه لا يقدح في ذلك المغايرة في
بعض الصفات ومن بعض الجهات مع المماثلة فيها على ما سيجيء تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى واما ما اسنده الى القائلين بتفرق الاجزاء
وخروجها عن الانتفاع انهم يأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه السلام فالظاهر ان مرادهم من التأويل
المذكور ان موت البدن فيما اذا كان بتفرق الاجزاء عبارة عن تفرق الاجزاء واعادته عبارة عن جمعها مرة اخرى كما كانت
اولا في الابتداء على ما ذكرنا ولان موت الشخص المكلف عبارة عن ذلك التفرق الحاصل في بدنه مع قطع تعلق نفسه عن بدنه ولئن
اعادته عبارة عن ذلك الجمع مع اعادة تعلقه به مرة اخرى وهذا التأويل كما يمكن في المكلف بما ذكرنا كذلك يمكن في غير المكلف
ايضا لو قلنا باعادته كما سيأتي تحقيق القول فيه فلا اختصاص له بالمكلف كما يدل عليه كلام آخر من شارح المذكور وعلى ان
نقله فيما بعد وبالجملة فهذا التأويل ولا سيما في المكلف مما لا مانع منه من جهة العقل والنقل بل هو الذي يدل عليه حيث كان ظاهر من
الكتاب الكريم كقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه الآية فليس بتأويل بل هو المعنى الظاهر من الشرع اذ التأويل انما يطلق
في الاكثر على ما هو خلاف الظاهر ولو من وجه وهذا ليس كذلك وكذلك ما نسبه الى ابراهيم عليه السلام ظاهر ويؤيده ايضا قصة الذي مر
على قرية وهي خاوية على عروشها الآية فان قلت سلمنا ان في القصتين تأييدا لما ذكر من ان موت البدن عبارة عن تفرق
اجزائه واعادته عبارة عن جمعها مرة اخرى حيث ان اربعة من الطيور الطاوس والديك والغراب والحمامة التي اخذها ابراهيم
عليه السلام وجزاهن وفرق اجزائهن الاصلية والفضلية على كل جبل ثم دعاهن باذن الله تعالى فاجتمعت اجزاؤهن
كما كانت اولا وعدن احياء يأتينه سعيا وحيث ان حمار عزير على نبينا وعليه السلام قد تفرقت اجزاؤه ونخرت عظامه ثم
اجتمعت تلك الاجزاء واضيف عليها الصورة اللحمية باذن الله تعالى فعاد حيا كما قال تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما الا انه ليس في القصتين تأييد تام لما هو المقصود منها وهو ان المعاد [illegible] انما يكون بجمع اجزائه البدنية المتفرقة
نفس ذلك الروح المتعلق به اولا اليه ثانيا فان نفوس الحيوانات كما هو المشهور بينهم ليست مجردة باقية حتى تعاد تلك النفس

اخرى الى البدن ولئن قيل بايجاد نفس اخرى مثلا الا ان للبدن مرة اخرى قلت فليس فيه تأييد للمقصود وكذلك لو قيل بان في قصة
عزير عليه السلام تأييد للمقصود من حيث ان الآية تدل على اماتته ايضا واحيائه مرة اخرى والحال ان النفس الانسانية ولا سيما نفس النبي
مجردة باقية قلت هذا ولئن كان فيه تأييد للمقصود من هذه الجهة لكن ليس فيه تأييد له من الجهة الاخرى بان تفرق اجزاء بدنه ثم جمعها
حيث ان الظاهر من الآية الكريمة وكذا المنقول من القصة ان كان بدنه عليه السلام باقيا بمادته وصورته لم تتفرق اجزاؤه اصلا واعيد
اليه روحه الشريفة مرة اخرى بعد مائة عام كما في قصة اصحاب الكهف حيث ان الله تعالى اماتهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعا
ولبثوا في كهفهم تلك المدة بحيث لم تتغير ابدانهم ولم تتفرق اجزاؤها وحسبتهم ايقاظا وهم رقود فاحياهم الله تعالى بعد تلك المدة
باعادة ارواحهم الشريفة الى ابدانهم الباقية قلت لا شك ان في قصة ابراهيم وفي قصة عزير عليهما السلام تأييدا لما ذكر من
ان موت البدن يمكن ان يكون بتفرق اجزائه وان اعادته بجمعها مرة اخرى واما التأييد لتمام المقصود فيمكن ان يكون لاجل ان نفوس
تلك الطيور ونفس ذلك الحمار لعلها كانت باقية بعد تفرق اجزاء ابدانهن [illegible] نفوس الحيوانات بالمرة
او بوجه بقاء ابدانهن وتفرق اجزائها سواء قيل بانها اجسام عنصرية او روحانية او قيل بتجردها في الجملة ولئن كان ادون من
تجرد النفس الناطقة الانسانية كما سيأتي تحقيق القول في ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وعلى تقدير تسليم ان نفوسهن تنعدم بانعدام
اجسادهن كما اخترناه سابقا من جانب المنكرين للمعاد حيث ان ظاهرهم ان النفوس مطلقا تنعدم بانعدام الابدان سواء قيل بكونها
اجساما او اعراضا حالة في الاجسام نقول لعل تأييد القصتين لما ذكرنا انما هو من جهة اماتة الابدان واحيائها خاصة حيث ان المنكرين
للمعاد كما نطقت بحكايته [illegible] الاخبار والآيات [illegible] استبعدوا المعاد وظنوا خلافه لاستبعادهم بعود البدن بعد ان
صار عظاما ورفاتا وترابا واما معاد الروح والنفس فلا يظهر مما يحكى عنهم في الآيات والاخبار استبعادهم له [illegible] من الاستبعاد
بل [illegible] جمهور العقلاء ان العقل مستقل باثباته فلذا رفع الله تعالى في تينك القصتين استبعادهم له [illegible]
والاحياء في شان تلك الطيور وذلك الحمار كان بتفريق اجزاء الابدان ثم جمعها مرة اخرى لكن يكون في شان [illegible] كما في
ابدان الانسان ولئن صارت عظاما ورفاتا وترابا بل احرقت فصارت رمادا او ذريت في الرياح العاصفة [illegible]
[illegible] فان ذلك الجمع والتفريق ممكن فيها ايضا حيث ان تلك الاجزاء المتفرقة من الجسد سواء كانت بحيث تبقى منها صورة
مطلق كما في شان تلك الطيور حيث كانت الصورة العظمية واللحمية والريشية باقية فيها او تبقى في الجملة كما في شان ذلك الحمار
حيث كانت الصورة العظمية باقية فيها او لا تبقى فيها تلك الصور بل كانت رميما ورفاتا وترابا ومزقت كل ممزق كما في
اكثر الموتى الذين اخبر الله تعالى عن بعثهم فبقدرة القادر المختار العليم الحكيم على السواء الجمع الجميع واضافة الصور الاصلية و
الفرعية عليها بحيث يقرب عين الاولى باعتبار الاصل ولئن كانت مثلها من جهة بعض الاعتبارات غير المنافية للعينية ذاتا
وكذا اعادة النفس الانسانية الباقية اليها كما في شان الانسان الذي كلامنا فيه ويدل العقل والنقل على ان روحه جوهر مجرد باق
وبحيث يكون الشخص المعاد عين المبتدأ بعينه فان الكل ممكن بالذات غير مستحيل عقلا ولا شرعا مقدور للقادر المختار الذي

البدن
لا يعزب عن شيء ولا يعزب عنه شيء كما اذا كان غير متفرق الاجزاء باقيا بمادته وصورته كما في قصة عزير عليه السلام وقصة اصحاب
الكهف فلذلك حكى سبحانه عن عزير عليه السلام انه لما اماته الله تعالى مائة عام ثم بعثه واحياه فامره بالنظر الى طعامه وشرابه
لم يتسنه وكانا باقيين على حالهما وصورتهما الاصلية بمادتهما بحيث لم يتغيرا اصلا بمضي السنين وكذا امره بالنظر الى حماره و
الى عظامه وان قد كساه الله تعالى الصورة اللحمية عليه وجعله حيا مثل الاول وتبين له ذلك قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وانه
كما يقدر على اعادة الروح الى البدن كذلك يقدر على جمع الاجزاء المتفرقة وجعلها حية وكذلك قال تعالى في شان اصحاب الكهف
حيث بعثهم بعد ثلث مائة سنين وازدادوا تسعا باعادة ارواحهم الى اجسادهم الباقية وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله
حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وانه كما يقدر على اعادة الارواح الى الابدان الباقية غير المتغيرة كذلك يقدر على جمع
الاجزاء المتفرقة من البدن واعادة الروح اليه مرة اخرى بدل ان المعاد جسماني وروحاني لا احدهما وحده ولعل ذلك هو السر في
المعاد الذي اخبر عنه جل وعلا في الكتاب الكريم كهذه القصص وقصة الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فقال لهم الله موتوا
ثم احياهم والآيات التي دلت على وقوع المعاد ولئن صارت الاجساد عظاما وترابا ورفاتا ومزقت كل ممزق اشارة الى
امكان الجميع وكون الكل مقدورا لله تعالى وانه في الجميع روحاني وجسماني معا والله تعالى يعلم وحيث عرفت ما بيناه عرفت ان ما نقله
صدر الافاضل من المتكلمين انهم حملوا الآيات والنصوص الواردة في اثبات الحشر على ان المراد جمع المتفرقات من اجزاء
الانسان التي هي حقيقته ومنعوا [illegible] لان حقيقة الانسانية باجزائه الاصلية وهي باقية اما متجزية او غير
متجزية ثم اورد عليهم بانه يستبعد من العقل والنقل ليس ذلك الاستبعاد واردا عليهم لو ارادوا ان تلك الاجزاء الاصلية
من بدنه كما عرفت ان الاحاديث المروية عن القصتين عليهما السلام تدل عليه واذا ارادوا الجمع المتفرقات جمع تلك الاجزاء واعادة
النفس الباقية اليها مرة اخرى فانه لا يبعد من العقل والنقل بوجه اصلا نعم لو ارادوا ان تلك الاجزاء الاصلية الباقية انها بمنزلة
عن النفس الباقية كما نقل عن كثير منهم سواء قالوا بانعدام البدن بالكلية او لم يقولوا به لورد عليهم ذلك الاستبعاد عقلا ونقلا
اذ العقل كما يأتي بيانه يدل على ان النفس الانسانية جوهر مجرد لا الاجزاء الاصلية وكذا النقل ولئن دل على بقاء الاجزاء الاصلية من الموتى
كما عرفت لكن دلالته على انها هي النفس الانسانية الناطقة غير ظاهر قطعا بل مستبعدة فان الظاهر من النقل ايضا كما سيظهر ان
النفس الانسانية الناطقة جوهر مجرد باق غير الاجزاء الاصلية كما ان ما نقله عنهم من انهم تارة جوزوا اعادة المعدوم يرد عليهم ذلك
الاستبعاد كما بينا وجهه سابقا وسيأتي زيادة بيان له فانتظر وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فحري بنا ان نتكلم في ان شيئا
من النفس والجسد بل شيئا من اجزاء العالم هل يجوز ان ينعدم بالكلية ام لا وعلى تقدير جواز الانعدام فهل يجوز ان يعاد
المعدوم بعينه ام لا اذ هو ايضا مما يتفرع عليه الخلاف في المعاد وتحقيق القول فيه مما يتوقف عليه اثبات ما نحن بصدده
من اثبات المعاد على النهج الذي دل عليه الشرع فلنبين ذلك في مقامين المقام الاول في [illegible] جواز الانعدام وعدمه

اي جواز اعادة المعدوم وعدمها

القدم الذاتي وجواز عدم العالم او امتناعه

والثاني في الثاني اما المقام الاول فنقول قال الفاضل الدواني في المقدمة الثانية فالكلام فيه على نوعين
الاول في جواز عدم العالم او امتناعه ومذهب الكلاميين جوازه ومنعه طائفة من الفلاسفة لا باعتبار ذاته لانه
عندهم ليس بواجب الوجود لذاته ثم منعوه من حيث وجوب وجوده بغيره بناء على تلازم المعلول مع علته التامة لان عدم
المعلول انما يكون لعدم علته وعلته واجب الوجود وهو لا يصح عدمه وطائفة منعوه بناء على وجوب وجوده لذاته وهذا
مذهب مخالف لمقتضى العقول ومناف لجميع الشرائع فان العقل الصريح حاكم بامكانه وانه ليس بقديم لذاته ولذلك جميع الملل
والشرائع مخبرة بذلك فلا يلتفت الى ما قالوه ولشبهة الكرامية القول بابدية العالم بعد القول بحدوثه فان ارادوا
الابدية الابدية بناء على مختار موجب البقاء ويفيض عليه الوجود دائما بلا نهاية فذلك لا يحيله العقل ولا ينافي احكام الشريعة
فانه قد ورد فيها ان اهل الجنة ابديون كما هو صريح الآيات القرآنية وان ارادوا الابدية بذاته فذلك محال عقلا وكما
لان الابدية الذاتية لا تتحقق مع الحدوث الذاتي لا يتبين لك بعد الذاتي والامكان الذاتي المستلزم للحدوث الذاتي في المنافاة
الذاتية ثم يصح الابدية استنادا الى علة المؤيدة له باعتبار ارتباطه بها ما دام والذي عليه عامة اهل الاسلام جواز عدم
الباطل لذاته لكن يختلفون في ان هذا الجائز هل يقع ام لا ويبتني خلافهم على ان المعدوم هل يعاد ام لا وهي المسئلة الثانية فان
المعدوم هل يصح عوده ام لا فمن قال منهم بجواز اعادته قال ان العالم يعدم قبل القيمة ثم يعاد مرة ثانية كما كان اولا ومن
منع من اعادته منع عدمه وقال ان الاعادة معناها جمع الاجزاء بعد تفرقها وتلاشيها وتأليفها على شكلها الذي كانت عليه اولا وعدم
هو التأليف وهو لا يعاد بعينه وانما يعاد تأليف آخر مثله فهو في الحقيقة تأليف مبتدأ لكن لما كان ما في الادلة تقريبا باعادة

الشبهة

الاجسام باعتبار حصوله على الهيئة الاولى فهذا راي القائلين بان المعدوم ليس شيئا واما الذين قالوا ان المعدوم شيء فالعدم
قالوا اذا عدم الوجود وبقيت الشيئية المحفوظة فعند العود يفيض عليها الوجود مرة ثانية كما افاض عليها اولا اقول وان
ذهبت بعض اهل الكلام الى ان الموجود المطلق لا يعدم اصلا وان المعدوم المطلق لا يوجد اصلا والاعدام والايجاد بالنسبة
الى الممكنات عبارة عن تفريق الاجزاء صورة الصورة الاخرى تبديلا او ضاعة او ضياعا او خروجا هذا قيل ان الحادث
غير متناهية ولا نظير لها لا نهاية لها انتهى كلامه وقال المحقق الطوسي في التجريد والامكان يعطي جواز العدم والسمع
دل عليه وتاول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم عليه السلام وقال القوشجي في شرحه اختلفوا في ان العالم هل يصح ان
يعدم ويفني ام لا فذهب الفلاسفة الى انه ابدي كما انه ازلي قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه والكرامية والجاحظ الى انه
العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى جواز عدمه بعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انا
نعرف بالسمع والمصنف اختار جواز عدمه بعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما
يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب في هذا الاعتراض بقوله والامكان يعطي جواز
العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه لا من العدم الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلاب من الامكان

12

الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدا وقد مر بيان ذلك مستقصى في بحث ان
المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والآخر والآخر في حقه انما يتحقق بالوحي
بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية الدالة بظاهرها على امتناع
علياري على العدم فقوله وتأول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم عليه السلام اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول
بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب
ان تأويل الاشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول بالتفرق فالاعدام
ويتأول المعاد بجمع الاجزاء وتأليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة ابراهيم عليه السلام فانه طلب اراءة احياء الموتى
حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا
ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه ان ارادة احياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت انتهى كلامه واقول
ان تحقيق المقام يستدعي تمهيد مقدمة هي انه قد تقرر في موضعه ان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي هي وبين الوجود والعدم ولكن
عروضها انما هو عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وانه عند اعتبارهما الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعلتها يثبت الوجوب والامتناع بالغير واتصل ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها
ولا مأخوذة مع عدمها وكذا على مأخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي هي وبين الوجود
والعدم واما اذا اخذت الماهية مع الوجود فالنسبة تكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا
اخذت مع العدم يكون نسبة الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسميان بضرورة بشرط
المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت
مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق
وكل ما وجب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي
والوجوب والامتناع بالغير اذا تمهد هذا فنقول ان العالم لما كان بجميع اجزائه ممكنا والممكن ما كان وجوده وعدمه بالنظر الى
ذاته متساويين من غير ان يكون ذاته بذاته مقتضيا لاحدهما الا على سبيل الترجيح من غير مرجح اصلا وهو باطل ولا على سبيل
الاولوية الذاتية على ما تقرر في موضعه لبطلانه وانما المقتضي لاحدهما هو السبب الخارج عنه العلة المرجحة لاحدهما فذاته بذاته
مع قطع النظر عن كل ما سواه حيث كان كل من الوجود والعدم بالنظر اليه من حيث هو هو ... وبين كلا الايجابين ففيهما الوجود

كان مر
الموجدة له سواء وجوده وجودا مستمرا ابديا او غير ابدي كذلك لا يأبى عن طريان العدم عليه بزوال علته او جزء علته او شرط وجوده
او نحو ذلك فانه بعد وجوده بعلته لو امتنع عدمه لذاته واقتضى ذاته بذاته ابديته لصار واجب الوجود بالذات مع فرض
امكانه بالذات وهو خلاف الفرض والتقدير يلزم انقلاب فاته عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وجوب الوجود او الى امتناع ان
امتناع العدم وكلاهما باطل وبالجملة الابدية الذاتية تنافي الامكان الذاتي وما اشتهر بينهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه راجع
الى الامتناع بالغير كما سنبينه وكذلك ما ادعاه الشارح القوشجي من ان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اي وعدمه لان عدمه
المطلق لعله كان ممكنا واما عدمه بعد وجوده فلعله كان ممتنعا وامتناع هذا العدم الخاص لا يستلزم امتناع العدم العام الى
عدم المطلق ولا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع بالغير لكون ذلك المعنى العام باقيا بعد ثابتا لحسب الذات فذلك
الغير راجع الى الامتناع بالغير لا الذاتي لانه يرجع الى خصوصية ذلك العدم الخاص ممتنعة والمانع من امكانه هو نفس ذلك الخاص
هو غير ذات الممكن لا العدم العام ولا ذات الممكن وعسى ان ننبه على تحقيق هذا المقام في موضع يليق به ان شاء الله تعالى وما ذكرناه ظهر
صحة ما اسنده الى الفاضل الدواني الى عامة المسلمين من القول بجواز عدم العالم بالنظر الى ذاته سواء كان مرادهم به العدم الذي على
وجوده او عدمه الطاري عليه وكذا يظهر وجه فساد ما اسنده الى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم باعتبار

لا الذاتي

وجوب وجوده لذاته وان كان هذا المذهب من الفساد بمرتبة لا يحتاج الى بيان فساده لكونه مخالفا لمقتضى العقول ومنافيا

تفصيل وتحقيق

لجميع الشرائع كما ذكره ... وكذا يظهر ان ما اسنده الى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم لا باعتبار ذاته لان عندهم
ليس بواجب الوجود لذاته له وجه صحة في الجملة الا ان في هذا المقام تفصيلا وتحقيقا لان الكلام فيه اما في جميع اجزاء العالم ومن
كل جزء جزء منه بحيث لا يشذ جزء او في بعض اجزائه على الاجمال او في بعض اجزائه على الخصوص وعلى التقديرين المقصود
المقصود بيان امكان هذا الوجوب بالغير والتزام تحققه بالفعل او بيان وقوعه بالفعل وعلى التقدير الاخير الامر المقصود
هذا الواقع هل يمكن ان يرتفع او يمتنع زواله والحاصل ان العالم بجميع اجزائه لكل جزء من اجزائه بحيث لا يشذ عنه جزء لما كان
ممكنا متساويا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ويترجح وجوده او عدمه بعلته الخارجة عن ذاته وكان يمكن ان يفرض تحقق علته التامة
المستجمعة لجميع شرائط وجوده مع ارتفاع جميع موانعه بحيث يكون مستلزمة لوجوده ولا يتخلف هو عنه فكما يمكن ان يتحقق حصول
ذلك الوجوب بالغير بالنسبة الى كل واحد من اجزاء العالم وكذا بالنسبة الى المجموع من حيث هو مجموع كذلك يمكن ان يتحقق ابدية
من ذلك لا من جهة ذات الممكن ولا من جهة فرض تحقق العلة التامة المستلزمة لذلك المعلول الى المجموع او كل جزء ابديته دائمة اذ لا مانع
الوجوب بالغير له وابديته وكذا المجموع اذ ليس هو سوى جميع الاجزاء والهيئة التركيبية اعتبارية ههنا ليس امرا موجودا خارجيا
الى وعلى تقدير تسليم كونها كذلك فهي ايضا من اجزاء العالم كما هو المفروض وهذا الذي ذكرنا انما هو بحسب الجليل من النظر لا المحقق

13

الاولى واما ما يقتضيه الدقيق من النظر والمحصل التأمل فهو انه لو كان شيء من اجزاء العالم بحيث قام دليل عقلي او سمعي قطعي على ابدية
سواء دل مع ذلك على امتناع زواله مطلقا او لم يدل عليه بل دل على وقوع ابديته بالفعل من غير الدلالة على امتناع الفناء كما هو الاكثر
لكان ينبغي ان يحكم عليه مع امكان الابدية بوقوع الابدية بالفعل مع استحالة الفناء والا لوقع العدم فيها كما انه لو كان شيء من
اجزاء العالم بحيث قام دليل عقلي او سمعي قطعي على عدم امكان ابديته وعلى وجوب زواله وفنائه ينبغي ان يحكم عليه به وهو مثل انا
لو قلنا بان الحركة والزمان من اجزاء العالم وحقيقتهما التقضي والانصرام بحيث كلما تحقق جزء انقضى جزء والعدم لكان ينبغي ان نحكم
بعدم امكان ابدية تلك الاجزاء المعينة والقطعات المتقررة المخصوصة ولكن نحكم بابدية نوعها لو قلنا بها ومن ان الحركة
وجود قديم زماني او دهري من جملة اجزاء العالم سواء كان جوهرا مجردا او جسما كما ذهب اليه الفلاسفة لكان ينبغي ان يحكم
بوقوع ابديته وقوعا يمتنع زواله حيث ان زواله يستلزم محالا وهو انعدام الواجب لذاته كما اشتهر بينهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وبيانه ان الممكن القديم لو جاز وجوده لكان علة ذات الواجب لذاته بذاته من غير ما اخر له مدخل في العلية اذ لو كان هناك امر
آخر له مدخل في العلية سواء كان شرطا او جزءا فاما ان يكون ذلك الامر الآخر حادثا وهو محال اذ الحادث لا يكون له مدخل في علية
وجود القديم او يكون قديما فننقل الكلام الى ذلك الامر القديم وعلته فينتهي الى ان يكون علة التامة ذات الواجب تعالى بذاته وحينئذ
زوال المعلول انما يكون بزوال علته التامة او جزء علته او شرطها فلو فرض زوال ذلك الموجود القديم كان مستلزما لزوال الواجب
لذاته الذي هو علته التامة بذاته وهو محال تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وخلاصة انا اذا اقلنا بوجود صادر اول كما قال العلماء
وكذا الاسلاميون سواء قيل بكونه جوهرا مجردا او ماديا وسواء قيل بكونه قديما او حادثا لكان ينبغي لنا ان نحكم عليه بالحكم على
القديم اما اذا قيل بقدمه فظاهر كما مر وجهه واما اذا قيل بحدوثه الزماني كما هو راي المتكلمين او بحدوثه الدهري كما هو راي بعض اعاظم
العلماء وقد ذهبنا نحن اليه وحققناه في رسالتنا الموضوعة لبيان حدوث العالم وقلنا مع ذلك بتجرده عن المادة في ذاته فلا بد ان
الذي سيأتي ذكره فيما بعد على امتناع طريان العدم على المجردات ايضا سواء قلنا بتجرده ام لم نقل نقول ان الصادر الاول حيث
فرض كونه صادرا اولا يكون مستندا الى ذات الواجب تعالى بلا واسطة شيء آخر فعلته ذاته تعالى بذاته فلو جاز انعدامه لكان انعدام
المعلول انما يكون بانعدام علته التامة كان مستلزما لزواله تعالى وهو محال فان قلت اذا فرض الصادر الاول حادثا زمانيا او
دهريا لكان ينبغي لنا ... كما حققناه في تلك الرسالة ايضا بان علة تخصيص وجود ذلك الصادر الاول بتلك الجزء من
الزمان الموهوم او الدهر والحال ان كل اجزائهما في الازلية سواء في امكان وجوده فيه والفاعل الموجد له تام الفاعلية و
القدرة والاختيار والوجود خير محض لا مانع منه لفعله اقتضاء العناية الازلية والعلم بالاصلح وجود ذلك الصادر الاول في
ذلك الجزء الذي وجد فيه فمع هذا لم لا يجوز ان يكون العلم بالاصلح يقتضي وجوده فيما وجد فيه ولا يقتضي وجوده في قطعة من الزمان
او الدهر وانه حيث انقضت تلك القطعة وانصرمت اقتضى انعدامه لكون وجوده بعد ذلك منافيا للاصلح وهذا ليس فيه توهم

الاعراض التي يمكن ان يكون له موضوع واحد كما هو المتفق عليه بينهم وجوز بعضهم تحقق التضاد بين الصور الحالة في محل واحد
وحيث تحققت لزم لا ضد للجواهر ظهر لك انه على تقدير تسليم امكان تعلق الجعل والايجاد بالعدم ان فناء الجواهر وكونه
امرا ثبوتيا ايضا مع انه غير معقول لا يمكن ان يكون الفناء ضدا للصادر الاول او القديم بل للجواهر مطلقا لان الفناء
على ذلك التقدير لا يخلو من ان يكون قائما بالذات او قائما بالغير وعلى الاول يكون الفناء جوهرا لا موضوع له ولا
محل والمفروض ان الجواهر الاخر الذي فرض كون الفناء ضدا له هو ايضا كذلك فلا تضاد بينهما وعلى التقدير الثاني ولئن كان
الفناء ذا موضوع او محل لكن الجوهر الاخر ليس كذلك فلا تضاد ايضا اذ المتضادان ينبغي ان يكون كل منهما ذا موضوع او
محل يمكن ان يتواردا عليه ولا يجتمعا فيه على انه يلزم على تقدير اثبات الفناء محذور آخر وهو انه على تقدير عدم الفناء ثم
وجوده ثانيا اما ان يكون عدم لذاته فيلزم انقلاب الممتنع الى الممتنع الذاتي الى الامكان او الوجوب الذاتيين وهذا محال
واما ان يكون لغيره ان يوجد ضده فيلزم الدور وهذا ايضا محال وحيث احطت خبرا بما حققناه ظهر لك الجواب عن
السؤال على التقرير الاول وهو ظاهر ومنه يظهر الجواب عن السؤال على التقرير الثاني ايضا فان ذلك المانع المفروض كونه مانعا
عن وجود الصادر الاول لا يكون الا ضدا له ومنافيا لوجوده وقد عرفت انه لا يتصور هنا وكذا يظهر منه الجواب عن السؤال
اذا اورد في القديم اذ القديم مع قدمه يكون صادرا اولا ايضا والمفروض كونه ايضا موجودا اصليا عينيا جوهرا مجردا
او ماديا لا ضد له فتدبر فان قلت لم لا يجوز ان يكون المانع منحصرا في الضد غير مسلم فان المتقابلين الذين كل منهما مستلزم
ارتفاع الآخر قد يكونان ضدين وقد يكونان سلبا وايجابا وقد يكونان عدما وملكة فيجوز ان يكون فيما نحن فيه احد من المتقابلين
الاخرين وفيه المطلوب ايضا قلت لو فرض كونهما موجودين عينيين فلا يمكن ان يكونا عدما وملكة
فيتعين ان يكون ما فرض كونه مانعا عن وجوده عدما وقد مرت الاشارة الى ان العدم بما هو عدم لا يمكن ان يكون متعلقا
للجعل والايجاد اولا وبالذات حتى عدم الملكة الذي يقال انه وجودي باعتبار ان الموضوع له انما يكون اولا وبالذات كعدم البصر
وبهيئة وشكل في العين يتبع ذلك عدم البصر فيه فلا يمكن ان يتعلق الجعل بالايجاد بما هو عدم لها بالذات مطلقا سواء
ذلك العدم عدم الملكة او سلبا بحتا فلا ينبغي ان يكون بالايجاد وجوديا يكون هو مستتبعا للعدم مستلزما له وما هو الا
ضدها وقد عرفت ان لا ضد للجواهر وعلى تقدير تسليم امكان تعلق الجعل اولا وبالذات بالعدم فهذا العدم الذي فرض كونه
عدم ملكة فينبغي ان يعرض الصادر الاول او القديم ملكة ومن المقرر عندهم ان عدم الملكة ولئن كان عدما باعتبار لكنه وجودي
باعتبار ومعناه عدم شيء من شأن نوعه او جنسه تلك الملكة فينبغي ان يكون هناك موضوع او محل قابل لاستعداد تلك الملكة
ووجودها بحيث يمكن ان يتوارد عليه استعداده وعدمه وكذا نفس ذلك العدم فينبغي ان يكون هناك موضوع او محل يتواردان
عليه ولا يمكن اجتماعهما فيه والحال ان الصادر الاول او القديم حيث فرض جوهرا مجردا او جسما ليس له موضوع ولا محل الذي
ولئن فرض كون ذلك العدم سلبا محضا ونفيا صرفا فهو من حيث هو سلب نفي وان لم يتحقق موضوعا او وجوده حيث لم

انعدام الواجب لذاته فان النقل بالاصلح جاز ان يكون مقتضياته مختلفة باختلاف الازمنة ومنافيا بعضها لبعض وبعبارة
ان العلة التامة لوجود الممكن لما كانت مركبة من الوجود والعدم اي من وجود علة الفاعلة له ووجود جميع شرائط وجوده ومن عدم
الموانع منه فجاز ان يكون ذلك المانع من وجوده الذي فرض ارتفاعه اولا قد حدث بعد انقضاء قدر من زمان وجوده كحدوث
علية ويكون مانعا من وجوده فحينئذ يمكن ان يكون انعدام الصادر الاول بانعدام علته التامة اي لحدوث المانع الذي من وجوده
مستلزم لارتفاع عدمه وهذا الايراد على هذا التقرير يمكن ان يورد في القديم ايضا ولا يلزم منه في الصورتين انعدام الواجب تعالى
بوجه فالجواب قلت من المستبين عند العقل السليم ان النقل بالاصلح لا يمكن ان يكون جزافيا بل ينبغي ان يكون متعلقا بما هو
اصلح في الواقع وفي نفس الامر فنقول اذا اقتضى النقل بالاصلح وجود الصادر الاول في وقت الذي وجد فيه ينبغي ان
يكون وجوده فيه اصلح في الواقع من عدمه سواء تعلق فيه وكذا من وجوده في غير ذلك الوقت مطلقا
فرض كونه صادرا اولا يلزم ان يكون ذلك لخصوصية فيه وما هي الا كون وجوده اشرف واكمل من وجود غيره من الممكنات الذي
لم توجد بعده مطلقا فان علة الشرف والكمال هو القرب من الحق المتعالي ولئن كل ما كان متقدما في الوجود فهو اقرب منه
تعالى ولا سيما اذا قلنا بترتيب وجود الممكنات وقلنا بتقدم الصادر الاول على غيره بالعلية او بالطبع او نحو ذلك ويكون
الوسائط فيها فيه الفيض كما حقق في موضعه وبالجملة ينبغي ان يكون وجوده اكمل من وجود غيره مطلقا ويكون وجود غيره
المتقوم منه مطلقا وجود ضده الذي يكون مانعا عن وجوده ودفعه في حكمه رفع الموانع عنه ثم انه لو اقتضى النقل بالاصلح
انعدام ذلك الصادر الاول في وقت بعد وقت وجوده وثباته والحال ان تعلق الجعل بالعدم بما هو عدم محال عقلا لم يمكن
ذلك الا لاقتضائه وجود ما وجوده اصلح في الواقع واشرف واكمل من وجود الصادر الاول مطلقا بعد ما كان وجود ذلك
الموجود الحادث المنقوض منه مطلقا ولكون وجوده منافيا لوجوده مستتبعا لرفعه بالعرض حتى يرتفع بوجوده وجوده فلم يكن
وجود الصادر الاول اصلح واشرف واكمل من وجود غيره مطلقا هف وايضا لو لم يكن ذلك لا من الحادث الآخر ضدا
للصادر الاول فلم يمكن وجوده منافيا لوجوده فينبغي ان يكون ضدا له حتى يكون وجوده مستلزما لانعدامه وهذا لا يتصور هنا
لكون المفروض ان الصادر الاول موجود اصلي عيني لا موجود بالعرض ولا اعتباري سواء قيل بكونه جوهرا مجردا او ماديا
المفروض كونه جوهرا عينيا ومن المقرر عندهم ان لا ضد للجواهر مطلقا اذ من المستبين ان الشيئين المتنافيين اللذين يكون وجود
احدهما سببا لارتفاع الآخر ما لم يكن بينهما تضاد ولم يكن منشأ لذلك سواء كان ذلك هو غاية الخلاف بينهما كما في الضدين الحقيقيين
ام لا كما في الضدين المشهورين لم يمكن وجود احدهما منشأ لرفع الآخر وهذا لا يتصور الا فيما اذا كان هناك موضوع او محل يمكن
تواردهما عليه لا من الضدين وتعاقبهما على ذلك الموضوع او المحل ولا يمكن اجتماعهما فيه ويكون وجود احدهما فيه رافعا
لوجود الآخر فيه ومنافيا له فان ما لا موضوع له او محل لا يتصور فيه ذلك كما انه ما له موضوع او محل وكان موضوعاهما او
محلاهما متغايرين لا يتصور فيه ذلك ولذلك قالوا انه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها بل انما يتحقق بين

السلب يصدق بانتفاء الموضوع ايضا لكنه هنا حيث كان سلبا لشيء وهو وجود الصادر الاول او القديم وقد فرض حصوله
اقتضى ان يكون متعلقا به فنقول انه اما ان يكون قائما بالذات او قائما بالغير وذلك الغير اما ان يكون ذلك الشيء المسلوب
او المسلوب عنه او غيرهما وعلى التقدير الاول يلزم ان يكون السلب امرا عينيا وموجودا في الخارج اصليا اذ القائم
بالذات لا يكون الا كذلك وهو محال اذ السلب على تقدير تسليم امكان كونه مجعولا بالذات وفرض وجوده لا يمكن ان
يكون موجودا خارجيا عينيا اصليا لمنافاة هذا الفرض لفرض كونه سلبا وايضا فهو على هذا التقدير لا يكون سلبا لشيء اذ
سلبه اذ سلب شيء ينبغي ان يكون متعلقا به وقائما به بخلاف التعلق والقيام والمفروض خلافه ولو فرض مع قيامه بالذات
قيام ايضا في وجوده بذلك الشيء حتى يكون مع قيامه بالذات قائما بالغير ايضا لزم اجتماع المتنافيين لان القائم بالغير
في الوجود والقيام بالذات متنافيان متنافيا بالذات وعلى التقدير الثاني اي ان يكون السلب قائما بالغير وذلك الغير
هو ذلك المسلوب او المسلوب عنه يلزم ان يكون ذلك الغير من جهة كونه موضوعا او محلا للسلب موجودا حتى يصح قيامه به اذ
وجود القائم بالشيء تابع لوجود ذلك الشيء ومن جهة كونه سلبا له او عنه معدوما وهذا ايضا اجتماع المتنافيين اذ يلزم ان
يكون شيء واحد موجودا ومعدوما معا وهو محال واختلاف الجهة هنا لا يمكن ان يكون منشأ لاجتماع الوجود والعدم اذ هما
متنافيان بالذات لا يجتمعان في شيء اصلا وعلى التقدير الثالث اعني ان يكون السلب قائما بغيرهما فرض تعلق السلب به
انه يلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك الغير الذي فرض كون السلب قائما به متعلقا به كما ذكر وهو محال يلزم ان حيث انه تعلق له
ولا قيام بما فرض سلبه ورفعه بوجه بل بامر آخر كما هو المفروض لا يكون منشأ لرفع ما فرض رفعه اذ لا تعلق له به اصلا فتحقق بما
ذكرنا ظهر ان الفناء سواء فرض كونه امرا ثبوتيا او عدم ملكة او سلبا محضا لا يمكن ان يكون ضدا للجواهر وكذا لا يمكن ان يتعلق به
جوهرا من الجواهر فضلا عما كان بعده وجوده ان الصادر الاول او القديم فيظهر منه بطلان ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين
من انه تعالى يخلق الفناء فيعدم به الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها سواء قيل بانه يخلق لكل جوهر فناء على حدة كما ذهب اليه ابو
منهم او ان فناء واحدا يكفي لفناء الكل كما ذهب اليه ابو هاشم منهم سواء كانوا اعتبروا الفناء ضدا حقيقيا للجواهر كما هو الظاهر
المنقول عنهم او امرا منافيا للجواهر مطلقا بحيث يشمل عدم الملكة او السلب ايضا فتدبر فان قلت انا لا ندعي بقولنا انه
يمكن ان يكون العلم بالاصلح اقتضى انعدام شيء بعد وجوده كالصادر الاول او القديم انه يمكن ان يوجد عدم ذلك وفناؤه
بعده كما هو مبنى ما ذكرت واقمت الدليل على عدم امكان ذلك بل ندعي انه يمكن ان يقتضي العناية الازلية والعلم بالاصلح قطع
الفيض والوجود عن ذلك الشيء اي الصادر الاول او القديم لما كان في وجوده وبقائه محتاجا الى المؤثر كما هو المحقق في موضعه سواء كان
البقاء عبارة عن امر آخر سوى اصل الوجود الاول اي عن استمراره او عبارة عن الوجود الاول بحيث يبقى زمانين او اكثر
وكان وجوده وبقاؤه جميعا متفاضين بافاضة المبدأ علة الموجد اياه جاز ان يقتضي العلم بالاصلح ابقاءه في حين ثم
يقتضي قطع الافاضة والجعل عنه فينعدم وهذا وان كان فيه انعدام ذلك الشيء لكن ليس بجعل عدمه وفنائه بل بعدم

حصول وجوده وعدم افاضة بقائه وفي هذا ليس شيء من المفاسد التي ذكرتها فما الجواب عنه قلت قد ذكرنا ان العلم بالاصلح
لا يكون جزافيا بل ينبغي ان يكون متعلقا بما هو اصلح في الواقع وفي نفس الامر ولئن يكون قطع الافاضة اصلح في نفس الامر
حين فرض القطع كما كانت افاضة الوجود والبقاء اصلح في الواقع حين فرضها فهذا القطع وهذا الذي فرض كونه اصلح
في ثاني الحال كلاهما حادثان لم يكونا قبل ومن المقرر ان الحادث انما يكون لسبب حادث بسببه حدث قطع الافاضة حينئذ
لا يصح الا ان يكون ما هو الا احد اسباب زوال المعلول ومن المقرر ان زوال المعلول اما بزوال علته التامة او بزوال جزء منها
او شرطها وبعبارة اخرى اما بزوال علته الفاعلية او بزوال صورته او مادته ان كان له صورة ومادة او بزوال شرط وجوده
ان كان له شرط او بزوال غايته ان كانت له غاية وكان صادرا عن الفاعل المختار كما يقولون ان ذات الباري تعالى
ولئن كان فاعلا تام الفاعلية فياضا على الاطلاق لا يفعل ما يفعله لعوض ولا لغرض وعاهة الفاعلية لكنه لما كان فاعلا
مختارا عليما حكيما ترتب على فعله مصالح ومنافع لها ارتباط بانتظام الكل هي غايات لفعله ولئن لم يكن علة غائية له وفرضنا
او بزوال المانع ومن المستبين عدم امكان تحقق شيء من هذه الامور فيما نحن فيه اي الصادر الاول او القديم لان الفاعل هو
الله تعالى وهو واجب الوجود لذاته والمفروض انه ليس لها شرط وجود سوى ذات الباري تعالى الواجب لذاته العليم الحكيم كما يقولون
في الحوادث اليومية من الدورات الفلكية والاوضاع الكوكبية ونحو ذلك وكذلك الصادر الاول او القديم لو فرض كونهما مجردين
عن المادة ليس لها مادة وهو ظاهر ولا صورة اذ صورة المجرد ذاته بذاته فيتعين ان يكون زوالها لزوال غايتهما سواء فرضا
مجردين او ماديين اولا وصورتها او مادتها لو فرضا جسمين وهذا ايضا منتف لان زوال الغاية فيما نحن فيه غاية وجودهما
كما حقق في موضعه التشبه بمبدئه الكل جل شأنه او معرفته تعالى او كون الوجود خيرا محضا او نحو ذلك وشيء من هذه لا يمكن
ان ينعدم اما كون الوجود خيرا محضا فظاهر لان خيريته بالذات ولا يمكن ان يختلف ذاته ولا ان ينقلب الى غيره مع كون الذاتي
له خيرا بالذات فياضا على الاطلاق وكذا التشبه بالمبدأ او معرفته لا يمكن ان يتجافى عن ذات ما هو ذو شعور ومعرفة قابل
لتحصيل التشبه والمعرفة بالغا ما بلغ كالصادر الاول الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون اشرف الموجودات واكمل او القديم
الذي هو على تقدير فرض وجوده ينبغي ان يكون كذلك بالحقيقة ينبغي ان يكون حصول المعرفة والتشبه منهما اتم واكمل منها في كل
ما سواهما من الممكنات والحال ان مراتب التشبه والمعرفة غير متناهية فان كل مرتبة منهما اذا حصلت يمكن ان يحصل بعدها
مرتبة اخرى اعلى منها حتى لا يتفاوت احد مرتبة والمفروض ان لا مانع من ذلك لا من جهة التشبه ولا من جهة التشبه به ولا
من جهة العارف ولا من جهة المعروف بل انه كلما ازداد التشبه والمعرفة يكون الداعي الى تكميلها اقوى حيث انه يكون
العارف والمتشبه اكمل وبهجته وسعادته اتم وادوم فما دام ذات العارف والمتشبه موجودا لا يمكن ان ينفك عنها التشبه
والمعرفة فكيف يمكن زوالها حتى ينعدم بزوالها وينقطع افاضة الوجود عنهما مع ان افاضة التشبه والمعرفة خير بالذات فافاضة

الوجود ومع ان الله تعالى جل شانه وتعالى خير بالذات فياض على الاطلاق ثم زوال المعلول بزوال غاياتها انما يتصور في
الممكن زوال تلك الغاية كما في الحوادث الزمانية او الدهرية على الصادر الاول ولا سيما المادية منها مثل ان يقول
كما هو رأي بعض الحكماء الالهيين بان غاية وجود بدن الانسان الذي كلما نشأ في المعاد فيه وغاية تعلق النفس به هي ان تستكمل
النفس بما يحصل به سعادتها او شقاوتها ثم تنال سعادتها او شقاوتها وانها اذا استكملت به ولم تحتج الى البدن في استكمالها
تزول تلك الغاية وتنتفي وزوالها يعرض للبدن الفناء والموت اما بان ينقطع عنه فيض الله تعالى الفياض او بان
ينقطع عنه علاقة النفس التي هي منشأ حيوته بل صورته وبالجملة تموته وانعدامه لزوال غاية وجوده ان ترتب الغاية المقصودة
منه عليه وحصولها بالفعل وانه لو بقي بعد ذلك لم يكن لوجوده تلك الغاية المقصودة المترتبة عليه وهذا في الموت الطبيعي واما
في غير الطبيعي منه كما في القتل فالقاسر يجعل البدن بحيث لا يمكن ان يصير آلة لاستكمال النفس به فينقطع عنه تلك الغاية قسرا او ينقطع
عنه فيض الفاعل الفياض وكذا علاقة النفس به لانقطاع غايته واما زوال الصورة او المادة على تقدير تجويز كون الصادر
الاول او القديم مركبا منها فامتناعه يعلم من البيان الذي ذكرناه سابقا من انه لا يجوز زوالها فيما نحن فيه لا يمكن الا بحدوث ضد
هو اصلح في الواقع منها وكما انه لا ضد لذلك اولا مطلق لذات الصادر الاول او القديم اذا فرضناه جوهرا مجردا كذلك لا ضد
مطلق لمادتها مطلقا ولو فرضنا لها حينئذ ان المادة لا محل لها ولا موضوع وكذلك لا ضد لصورتها ولو جوزنا امكان الضد
للصورة لكونها ذات محل اذ الضد لصورتها ينبغي ان يكون اصلح في الواقع من صورتها والحال انها ينبغي ان يكون بالنسبة الى مادتها
لو كانا لها اكمل الموجودات الممكنة حتى من الضد الذي يمكن فرضه لصورتها مع انه تم زوال الشيء لحدوث ضده يمكن فرضه
في الاجسام العنصرية الكائنة الفاسدة كما في بدن الانسان ايضا لو تحقق كما هو رأي الطبيعيين منهم ان سبب الموت هو استيلاء
الحرارة على رطوبات البدن فتنتفي لكونها ضدا لها ثم تنتفي هي بنفسها ولهذا قالوا ان ما هو سبب الحيوة هو سبب الموت او
بان سببه ان البدن بورود واردات غريبة عليه ينحرف مزاجه عن الاعتدال الذي كان حاصلا له فيتفرق اتصال
اجزائه الى التفرق بالذات لولا الجامع المانع عنه فينعدم الفاعل الظاهر هذه الى التفرق ويعرض له الموت وهذا كله في
الموت الطبيعي ظاهر وكذلك في غير الطبيعي منه لانها يمكن ان يحصل بفعل القاسر ايضا والله اعلم وحيث تحقق انه فلنذكره
تثبت ان الصادر الاول من اجزاء العالم او القديم ان جوزنا وجوده ولو كان من حيث ذاتها ومن جهة كونها ممكنين بالذات
يجوز طريان الفناء والعدم عليها لكنهما باقيان ابدا لا يمتنع عليهما الفناء من حيث وجوب وجودها بغيرها فيظهر منه ان العالم
بجملته ايضا ولو كان يجوز طريان الفناء عليه من جهة ذاته لكنه يمتنع ذلك عليه بالنظر الى وجوب وجوده بغيره لانه لو جاز عليه
ذلك لجاز على مجموع اجزائه من حيث المجموع بالنظر الى غيره لجاز طريان الفناء والعدم على الصادر الاول والقديم ايضا لانهما من
جملة اجزاء العالم ايضا فيظهر منه ان فردا من اجزاء العالم ابدي الوجود يمتنع عليه العدم [illegible] المطلق والقياس ايضا نقول

لا يمكن ان العالم بجملته معلول للواجب تعالى شانه سواء قلنا ان كله معلول له بلا واسطة ولو كان لبعضه شرطا او بان بعضه
معلول له بوسط او شرط وبعضه بلا واسطة ولا شرط فيجوز لو جاز طريان الفناء على مجموع العالم بجملته لجاز طريانه على ذلك البعض من
المعلول الذي بلا واسطة ولا شرط من جملة اجزائه وقد عرفت انه ممتنع بالنظر الى العلة الموجبة وكون ذلك الصادر الاول بلا واسطة
اصلح من غيره مطلقا وانه لا يمكن له ضد وعلى تقدير تسليم انه يجوز ان ينتقض العالم بالجملة بطريان علته بجهة لا نعرفها وتسليم انه
يمكن له ضد فهذا الضد اما ان يكون ايضا من اجزاء العالم الثابتة فيلزم ان يكون هو ابدي الوجود مثل الصادر الاول فيمتنع انتفاؤه ايضا
ولو سلمنا طريان الفناء على ذلك الضد ايضا فلا يمكن ان يكون ذلك الا لحدوث ضده فيلزم التسلسل ومع ذلك ينتفي المطلوب
او على هذا التقدير يكون ذلك الضد او المتسلسل على التقديرين باقيا ابدي الوجود فتقرر انه لا يمكن ان يكون العالم بالجملة
فناء الصادر الاول بطريان فناء العالم بجملته في وقت من الاوقات كوقت قيام الساعة بقطع فيض الوجود عنه ولو يكون الحكمة
في ذلك اظهاره جل شانه عظمته وجبروته وتفرده بالعز والبقاء وقهر خلقه بالموت والفناء كما دل عليه الآيات والاخبار
كقوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار لانا نقول ليس هذا الاظهار ايضا يقتضي ان يكون هناك من يظهر عليه ذلك وهو
ايضا من اجزاء العالم كلا لا قوله لمن الملك اليوم يقتضي ان يكون هناك ملوك في يوم وهم ايضا من اجزاء العالم فهذا يجب
ان يدل على انه لا ينعدم العالم بجملته بل يبقى منه شيء في ذلك الوقت ايضا كما دل عليه قوله تعالى فصعق من في السموات ومن في
الارض الا من شاء الله حيث استثنى من شاء الله من ذلك فقد ذكر المفسرون ان المراد بمن شاء الله في الآية هم الملائكة الاربعة او
الشهداء وحينئذ نقول لو كان الصادر الاول داخلا فيمن شاء الله فعلى المطلوب وكذا ان لم يكن داخلا فيهم لان دلالة الآية على بقاء بعض
من الخلق والاستثناء ظاهرة وهو المطلوب ايضا ولو لم يكن ذلك البعض هو الصادر الاول وبالجملة فهذا الاظهار لا يتوقف على طريان الفناء
على الخلق اجمعين ويمكن ان يكون بطريانه على غير المستثنى ولعل الصادر الاول من المستثنى كيف وقد عرفت انه اشرف الممكنات كلها حتى نقول
على طريان الفناء والعدم بالمرة على غير المستثنى ايضا بل يمكن ان يكون ذلك بالنسبة الى ذوي الانفس بطريان الموت عليهم بتلاشي اجزائهم
وقطع علاقة نفوسهم عن ابدانهم وبالنسبة الى الباقي من غير ذوات الانفس بتبدل الصور وتغير الهيئات والصفات في الحالات وبحركات
كما قال تعالى يوم نطوي السماء ويوم تبدل الارض غير الارض ويوم تسير الجبال الى غير ذلك من الآيات وسيأتي فيما بعد انشاء الله تعالى وبعض
ما دل على فناء الكل كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه [illegible] ونحوها الذي ذكرنا ان الكلام انما هو الكلام في العالم بجملته
اجزائه وفي بعض اجزائه في الجملة واما الكلام في بعض اجزائه على الخصوص ففيه تفصيل لعله يأتي ذلك البعض اما من النشأة الاخروية
او من النشأة الدنيوية اما النشأة الاخروية فبقاؤها وخلودها باقيا بما فيها [illegible]
بالكواكب ومشروب ونحوهما فما دل عليه الدليل السمعي القطعي وعضده الدليل العقلي وبالجملة لا نظهر خلافه في شيء من المسلمين الاول

كثير من العلماء وقوع الاجماع عليه اما الاول فلدلالة آيات كثيرة واخبار متظافرة ناطقة عليه غير قابلة للتاويل اما الآيات
فكقوله تعالى اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون اكلها دائم وظلها سلام عليكم
طبتم فادخلوها خالدين خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون خالدين فيها لا يخفف
عنهم العذاب وكذلك خالدون قيل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فاليوم لا يخرجون منها ولا هم يستعتبون كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب كلما خبت زدناهم سعيرا الى غير ذلك من الآيات واما الاخبار الواردة في ذلك
فكثيرة ايضا كما يعلم بالتتبع ومنها ما روي بطريق العامة ان الموت يجاء به بين الجنة والنار في صورة كبش املح ويذبح بشفرة
عليه السلم بامر جبرئيل عليه السلم وفي معناه ما روي ان الله تعالى يظهر الموت يوم القيمة في صورة كبش املح ويأتي يحيى عليه السلم وبيده الشفرة
فيضجعه ويذبحه وينادي مناد يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت ولعل تاويله كما استفاد من كلام بعض
العرفاء ان الموت [illegible]
[illegible]
بتلك الصورة فيذبح بشفرة يحيى الذي ذكر ايضا بالشفرة وهي صورة الحيوة فيقتل بامر جبرئيل الذي هو منبع الحيوة
والارواح ومحيي الاشباح باذن الله تعالى ليظهر حقيقة البقاء والابدية بموت الموت وحيوة الحيوة والله اعلم لان
النشأة الاخروية بما فيها ابدية ويفعل ذلك ليظهر على الخلق انهم خالدون فيها ولان النشأة الاخروية بما فيها بجميعها
ابدية باقية ابدا لا انقطاع لها ولا فناء ولذلك سميت دار القرار واما الثاني فلان معاضدة الدليل العقلي لذلك من وجهين
الاول من جهة الغاية وبيانه ان الغاية المقصودة من النشأة الاخروية بما فيها كما دل عليه العقل والنقل هي ثواب اهل
النعيم وعقاب اهل الجحيم سوى ما دل دليل قاطع على انقطاعه كعقاب صاحب الكبيرة من المؤمنين ابدية دائمة بحكم العقل لان
دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف
واجب على الله تعالى كما تقرر في موضعه ولان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر الى غير ذلك من الوجوه التي
ذكرها العلماء في كتبهم وحيث كانت الغاية المقصودة من النشأة الاخروية بما فيها المترتبة عليه دائمة ابدية بحكم العقل يجب
ابدية ذات الغاية ايضا اما بشخصها او بنوعها اذ لا انفكاك بين الغاية وذات الغاية مع ان الله تعالى تام الفاعلية فياض على
الاطلاق ولم يعلم ايضا ان هناك شرطا لوجودها يطرأ عليه الفناء حتى يكون بانعدامه ينعدم المشروط بل المعلوم خلافه
الوجه الثاني من جهة ذوات الموجودات الاخروية وصورها وموادها وبيانه انه لا يخفى ان النشأة الاخروية بما فيها في غاية
بالحقيقة للنشأة الدنيوية بما فيها مخالفة تامة بسببها صارت عالما آخر غيرها ولان النشأة الدنيوية بما فيها ما سوى الصادر الاول
على تقديره كالصادر الاول او القديم لو جوزنا وجوده فانية كلها لكنه حيث يطرأ عليه الفناء والزوال ولو فرض بقاء بعضه

بابدية فيقتضي ان يكون النشأة الاخروية التي هي مخالفة لها بالحقيقة والذات غير قابلة للفناء والهلاك باقية ابدا فيستدل من ذلك
كما شهدت به الاخبار المروية ايضا ان الموجودات الاخروية بسائطها ومركباتها بصورها وموادها لو كانت من
جنس الموجودات الدنيوية التي يتطرق اليها الكون والفساد والاستحالة والانتقال والتغيرات ويطرأ عليها الزوال والفناء
الا ان موادها اصفى والطف جوهرا من مواد هذه النشأة وابعد من الكثافة التي هي منشأ التغير وقبول الصور المتواردة
المتبدلة كما في مواد الاجسام العنصرية بل هي صافية جدا بحيث لا يشوبها كدورة ولا كثافة مطلقا بالنسبة الى مواد هذه النشأة
وكذلك صورها اتم وجودا واوفر قسطا من الفيض الالهي واحفظ من صور هذه النشأة بالنسبة اليها فلذلك لا يتطرق اليها الفساد
مع ان الحق المفيض لها فياض على الاطلاق لا ينقطع فيضه على ما هو مستعد له الا ترى ان اجسام هذه النشأة كلما كانت اقرب الى
الكثافة كانت اقرب الى قبول التغير والفساد واشد استعدادا لقبول الصور المتبدلة المتعددة الكائنة الفاسدة كما في
العنصريات وكلما كانت اقرب الى الصفاء واللطافة كانت ابعد عن الفساد واكثر استعدادا للصور الكاملة التامة الباقية
عن التغير والزوال كما في الفلكيات وموجودات عالم البرزخ والمثال وكذلك صورها كلما كانت اتم واوفر حظا من الوجود واكمل
آثارا كانت احفظ وابعد من الفساد ومن طرو الضد عليه كما في هذه ايضا وكلما كانت اقل قسطا من الوجود وانقص آثارا كانت
اقرب اليه كما في الحوادث الكائنة الفاسدة ايضا وهذا هو القول في الجسمانيات من موجودات النشأة الاخروية واما الروحانيات منها
فان كانت لها مادة بل هي روحانيات مجردة عن المواد كالسعادات الروحانية العقلية وكذا الشقاوة الروحانية فانها ادراكات
روحانية مدركاتها مجردات عن المواد وكذا المدرك لها والمجردات لا يطرأ عليها الفساد حيث ان الفساد تابع لوجود مادة تقبله
كما هو المقرر عندهم والمفروض فيها عدم المادة ولان صورها ذواتها ولا ضد لها الا ترى ان المعاني الكلية حيث كانت مجردة عنها كانت
دائمة ابدا غير زائلة مطلقا وكذا الاعيان المجردة كالعقول لو قلنا بها كذلك ايضا اذ لا مادة لها وصورها ذواتها ولا ضد لها كما سيأتي
تمام تحقيق ذلك فيما بعد انشاء الله تعالى وكذلك كثير منها مخلوقة بلا مادة وحادثة من غير مادة بل بمحض التصور ومجرد التخيل كما شهدت
به الآيات والاخبار قال الله تعالى لهم فيها فاكهة ولهم ما يدعون لهم ما يشاؤن عند ربهم ذلك جزاء المحسنين وهذا والله اعلم مبني على
ما ذكره بعض الحكماء من ان الله تعالى خلق النفس الانسانية مجردة عن المادة وجعل لها اقتدارا على ابداع الصور الغائبة عن الحواس
بلا مشاركة المواد ولو ليس ذلك بممتنع كما في الانسان الالهيات عندهم فعلى هذا لا يكون لهذا القسم من الموجودات مادة حتى
تكون قابلة للتغير والفساد واما مبني على ان الله تعالى الكرامة على المؤمنين يخلق ما يشتهونه فيحضره لديهم فعلى هذا ولو سلمنا كون مادة
له لكنا نقول ان تلك المادة لكونها من جنس الموجودات الاخروية في غاية اللطافة وفي الغاية روحانية جدا بعيدة عن الكثافة التي
هي منشأ لشيوع التغير والزوال ولان الموجود الذي تلك المادة مادته يمكن ان يكون باقيا ابدا ايضا كما في الحور والقصور ونحوها
وعلى تقدير تسليم كونها قابلة لطرو الزوال في الجملة فذلك الموجود باق بنوعه كما في الأكل ونحوه وبالجملة فموجودات النشأة

الاخرى مباينة بالحقيقة لموجودات النشأة الدنيا وكذا زمانها ومكانها بل لا نسبة لها اليها فلذا لا يمتنع فيها وجود غير
المتناهي مطلقا لعدم التزاحم والتضايق والمباينة للمساحة والمدة وحلول امثالها فيها وسيأتي زيادة توضيح لهذا ان شاء
الله تعالى وهذا هو الكلام في حقائق النشأة الاخروية بالاجمال واما الكلام في النشأة الدنيوية بالتفصيل واجزائها المخصوصة فنقول
بالنسبة الى ما نحن بصدده بيان حاله من البدن والنفس وفنائهما او بقائهما ثم نتكلم في بقية اجزاء هذه النشأة على الخصوص
فنقول اما البدن فلا ستره في انه المشاهد والعيان والعقل والنقل دال على موته وهلاكه وقد اشرنا فيما سبق الى
طرو الموت على البدن على آراء الطبيعيين والالهيين من الحكماء وكيفيته وتوجهه عليه على كل مذهب من المذاهب التي قيلت في
الجسم ودل انه على جميع المذاهب لا يستلزم انعدامه بالكلية وهلاكه بالمرة ومع ذلك فلا بأس باعادة البيان فنقول انه قد عرفت
انه على مذهب القائلين بالجواهر الفردة او بالاجسام الصغار الصلبة انما ينعدم بالموت التأليف الحاصل بين تلك الاجزاء
او بين تلك الاجسام فقط ولا يستلزم ذلك انعدام شيء من تلك الاجزاء او الاجسام المتفرقة اذ لا ضد لها ولا مادة وحضورها على
القول بقدمها كما نسب ذلك لذيمقراطيس وشيعته القائلين بالاجسام الصلبة وكذا على مذهب المشائين القائلين بتركب الجسم
من الهيولى والصورة ولئن كان ينعدم بالموت الاتصال الذي هو احد جزئي الجسم لكنه يبقى الجزء الآخر اعني الهيولى اذ لا مادة لها
ولا ضد وحضورها على القول بقدمها كما هو مذهبهم وكذا على مذهب الاشراقيين القائلين بان حقيقة الجسم هو الاتصال وذلك الاتصال المتصل
من دون اثبات مادة سواه ولئن كان ينعدم بالموت الاتصال الذي هو حقيقة الجسم لكنه لا ينعدم بالمرة فان انعدام ذلك انما
يمكن ان يكون اذا طرأ الانفصال على كل حد فرض ووجد الاتصال الذي في الجسم وهو ممتنع اذ طروه كذلك يستلزم خروج جميع ما
الممكنة في الجسم الى الفعل وهو محال على انه يمكن القول ببقاء الاجزاء الاصلية التي كانت للبدن كما نطق به الشرع على كل مذهب
من تلك المذاهب ولا شك في ان بقائها مما هو في الحكم بعدم انعدام البدن بالمرة وهذا ظاهر واما النفس فلا يخفى ان الشرع ناطق
بانها ذائقة الموت فينبغي ان نشير الى كيفيته فنقول انه على مذهب من يقول انها عرض من الاعراض التي في البدن ينبغي القول
بانعدامها بالكلية فان العرض ينعدم بالمرة بانعدام موضوعه ولو في الجملة وعلى مذهب من يقول بانها جسم ينبغي القول بانعدامها
مثل انعدام الجسم اي البدن كما مر واما على مذهب من يقول بانها جوهر مجرد باق كما هو الحق وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فينبغي
القول بان موتها عبارة عن قطع تعلقها عن البدن من غير ان يستلزم ذلك انعدام ذاتها وحقيقتها وحيث عرفت ذلك
فاعلم ان بقائها بعد خراب البدن مما دل عليه الشرع ويؤيده العقل بل الاجماع ايضا قال الشارح الجديد للتجريد في
قول المصنف ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك السمع من
الكتاب والسنة والاجماع والاثر وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس الا انه
نقل عنهم من الدليل العقلي عليه يظهر انه منه من الدليل الشرعي واحتج على ذلك فنقول اما دلالة الكتاب عليه فقوله تعالى ولا تحسبن الذين

وبيان دلالة [illegible] على بقاء النفس [illegible] بعد البدن

قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف
عليهم ولا هم يحزنون اذ لا ستره في ان تلك الحيوة والمرزوقية والفرح والاستبشار انما هي بحسب نفوسهم الباقية لخراب
ابدانهم الداثرة الهالكة وحيث لم يقيد ذلك بوقت دون وقت فيعلم منه انه حاصل لهم في جميع الاوقات لمن قتل في سبيل
الله فيلزم منه تعالى بقاء نفوسهم بعد خراب ابدانهم ابدا وهو المطلوب وقوله تعالى حكاية عن مؤمن آل يس قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي
يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين على ما قال المفسرون ان قومه قتلوه فادخله الله الجنة وهو حي فيها يرزق واما دلالة
السنة فلما رواه الشيخ الصدوق ابن بابويه عليه الرحمة في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال اذا قبضت الروح فهي مظلة
فوق الجسد روح المؤمن وغيره ينظر الى كل شيء يصنع به فاذا كفن ووضع على السرير وحمل على اعناق الرجال عادت الروح اليه
ودخلت فيه فيمد له في بصره فينظر الى موضعه من الجنة او من النار فينادي باعلى صوته ان كان من اهل الجنة عجلوني وان كان
من اهل النار ردوني وهو يعلم كل شيء يصنع به ويسمع الكلام وبما رواه عنه عليه السلام انه قال ان الارواح في صفة الاجساد في شجرة
من الجنة تتسائل وتتعارف فاذا قدمت الروح على الارواح تقول دعوها فقد اقبلت من هول عظيم ثم يسألونها ما فعل
فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا هوى هوى وعن محمد بن مسلم
قلت لابي عبد الله صلوات الله عليه الموتى نزورهم فقال نعم قلت فيعلمون بنا اذا اتيناهم فقال اي والله انهم ليعلمون
بكم ويفرحون بكم ويستأنسون اليكم قال قلت فاي شيء نقول اذا اتيناهم فقال قل اللهم جاف الارض عن جنوبهم الحديث وعن
اسحق بن عمار انه سأل ابا الحسن الاول صلوات الله عليه عن المؤمن يزور اهله فقال نعم قال في كم فقال على قدر فضائلهم منهم
من يزور كل يوم ومنهم من يزور في كل يومين ومنهم من يزور في كل ثلثة ايام الحديث وما رواه الشيخ الطوسي عليه الرحمة في التهذيب
عن مروان بن مسلم عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام قال قلت له ان اخي ببغداد واخاف ان يموت بها فقال ما تبالي حيثما مات
انه لا يبقى مؤمن في شرق الارض وغربها الا حشر الله روحه الى وادي السلام قال قلت جعلت فداك واين وادي السلام قال ظهر الكوفة
اما اني كاني بهم حلق حلق قعود يتحدثون وعن يونس بن ظبيان قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام جالسا فقال ما يقول
الناس في ارواح المؤمنين قلت يقولون تكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش فقال ابو عبد الله عليه السلام سبحان
الله المؤمن اكرم على الله من ذلك ان يجعل روحه في حوصلة طائر اخضر يا يونس اذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في
الدنيا فيأكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا وعن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله
عن ارواح المؤمنين فقال في الجنة على صور ابدانهم لو رأيته لقلت فلان وقد قال شارح الفقيه في شرح هذا الحديث
حسن كالصحيح از حضرت صادق عليه السلام منقولست كه پرسيدند از آنحضرت از ارواح مؤمنان پس حضرت فرمودند كه در حجرها

هستند و از طعام و شراب بهشت ميخورند و ميگويند كه پروردگارا روز قيامت را زودي واقع ساز و وعدهٔ
كه با ما فرموده آورده و آخرها را ملحق ساز باولها و نيز در حديث كالصحيح منقولست از حبه عرني كه در خدمت
حضرت امير المؤمنين صلوات الله عليه بظهر كوفه رفتيم كه صحراي نجف است و مسمي بوادي السلام است حضرت در آنجا
ايستادند و گويا با جمعي صحبت ميداشتند من نيز با ايشان ايستادم كه تنگ آمدم نشستم بعد ديگر برخاستم و ديگر انقدر
ايستادم كه مانده شدم و ديگر مدتي نشستم تا باز تنگ آمدم برخاستم و رداي خود را برگرفتم و عرض كردم كه يا امير المؤمنين
بسيار تعب كشيده ايد از ايستادن ساعتي بنشينيد و استراحت فرماييد بعد از آن ردا را [illegible] كه
بر آن بنشينيد پس حضرت فرمودند كه با مؤمنان صحبت ميداشتم و ايشان را انس ميدادم گفتم يا امير المؤمنين چنين
است كه صحبت با مؤمنان ميداشتيد حضرت فرمودند اگر حجاب برخاسته شود از نظر تو ايشان را خواهي ديد كه
حلقه حلقه زده اند با يكديگر صحبت ميدارند گفتم اجسادند يا ارواح حضرت فرمود كه ارواحند و هر مؤمني كه در هر جا
بميرد خطاب بروح او ميرسد كه برو بوادي السلام و آن بقعه ايست از جنت عدن و نيز در حديث صحيح
از ضريس كناسي منقولست كه سؤال كردم از حضرت امام محمد باقر صلوات الله عليه كه مردم ميگويند كه آب فرات از بهشت
بيرون مي آيد چگونه چنين است و حال آنكه از جانب مغرب مي آيد و آبها از چشمها و رودخانها داخل او ميشود پس حضرت
فرمودند كه حق سبحانه و تعالى بستاني آفريده است در مغرب و اين آب فرات از آنجا مي آيد و ارواح مؤمنان باينجا ميروند هر شام
و از ميوهاي آن ميخورند و تنعم ميكنند و با يكديگر ملاقات ميكنند و يكديگر را ميشناسند تا صبح و چون صبح ميشود در ميان
آسمان و زمين طيران ميكنند و سير ميكنند و با يكديگر ملاقات ميكنند و يكديگر را ميشناسند و حق تعالى در مشرق آتشي آفريده است كه
مسكن ارواح كفار است و خوردن ايشان از زقوم است كه خوراك اهل جهنم است و آشاميدن ايشان از آب جوشان
آنجاست در شبها و چون صبح طالع ميشود ميروند به برهوت كه وادي است در يمن كه از آتشهاي دنيا گرمتر است و در آنجا با هم
ملاقات مينمايند و آشنائي ميدهند و چون شب ميشود باز بآتش ميروند و حال ايشان چنين است تا روز قيامت پس
گفتم كه حال آنجماعتي كه اقرار برسول خدا دارند و امام زمان خود را نميشناسند و عداوت با اهل بيت ندارند از مستضعفين
حال ايشان چونست حضرت فرمودند كه ايشان در قبرهاي خود خواهند بود و ثواب و عقاب نخواهند داشت و اما مستضعفاني
كه كارهاي خوب كرده اند نسيم از بهشت دنيا بايشان ميرسد تا روز قيامت و بعد از آن كار ايشان با خداست اگر
ميخواهد باستحقاق ايشان را بجهنم ميفرستد و اگر ميخواهد بتفضل ايشان را ببهشت ميبرد و همچنين است حال جمعي كه عقل صحيح
نداشته باشند و حال اولاد آنها كه امام زمان خود را شناخته باشند و بحد بلوغ نرسيده باشند اما آنها كه امام زمان
خود را نشناخته باشند و مستضعف نباشند از قبرهاي ايشان راهي بجهنم است كه از آن راه بآتش جهنم [illegible] دود و حرارت

حميم آن بايشان ميرسد تا قيامت و بعد از آن ايشان را بجهنم ميبرند و در آتش ميسوزند و ايشان را گويند كه چرا اطاعت
امام زمان خود نكرديد كه حق سبحانه و تعالى از جهت شما مقرر كرده بود و اطفال مؤمنين پس ايشان ملحق به پدران خود
خواهند شد بحسب ظاهر آيات و احاديث متواتره و خواهد آمد در كتاب نكاح انشاء الله في موضع الحاجة من كلام وبالجملة
ان الاخبار الدالة على بقاء النفس الانسانية بعد خراب البدن مستفيضة متواترة ناصة عليه غير قابلة للتأويل واما الاقتصار
فيها على ما جاء في الخطاب فيما نقلناه كفاية للطلاب وغنية لاولي الالباب في دلالته على بقاء نفوس المؤمنين والكفار
والمستضعفين والاطفال جميعا وبحلول المستضعفين بالبله والمجانين وسنذكر فيما بعد ان شاء الله تعالى شرح هذه الاخبار
ونقلها وغيرها وكذا بيان ما لعله يحتاج الى البيان في هذا المقام فانتظر واما دلالة الدليل العقلي على بقاء النفس الانسانية بعد خراب
البدن فقد ذكره الحكماء في كتبهم من وجوه عديدة كلها مبنية على كون النفس الانسانية جوهرا مغايرا للبدن واجزائه بسيطا
مجردا عن المادة في ذاته كما هو المقرر عندهم وهو الحق كما سيأتي تحقيقه فيما بعد ان شاء الله العزيز وبعضها كالدليل الذي
نقله عن الشيخ في الشفاء والاشارات مع ابتنائه على ذلك مبني ايضا على مقدمة مقررة عند الحكماء ايضا ولئن كانت غير
ثابتة عند التحقيق وهي ان كل حادث مسبوق بمادة [illegible]
وهو غير متصور في النفس لكونها مجردة عن المادة كما سيأتي تحقيقه الا انا لما [illegible] توضيحها وتنقيحها
ودفع ما عسى ان يورد عليه ولئن كان موجبا للاطناب والاسهاب فنقول ربما يمكن الاحتجاج على هذا المطلب بان كل فاسد
فانما يفسد بورود ضده عليه وهذا غير متصور ههنا لانك قد عرفت فيما سبق ان لا ضد للجوهر المجرد عن المادة واما بزوال احد علله
الاربعة الفاعل والغاية والمادة والصورة وهذا ايضا غير متصور ههنا اذ فاعل النفس هو الاول تعالى شأنه وغايتها هو التشبه
به تعالى او معرفته وذلك لا يتصور فيه الزوال والفناء كما عرفته ايضا وليس لها مادة ولا صورة كما هو المفروض اما نفي المادة فظ
واما نفي الصورة فلان صورة المجرد ذاته بذاته وليس ايضا شرطا لوجودها تنتفي هي بانتفائه وحيث كان كذلك فهي باقية ابدا
لا يطرأ عليها الفساد والفناء اصلا وهو المطلوب وقد نقل بعضهم عن افلاطون انه اعتمد في بقاء النفس الانسانية على ثلث حجج احدها
ان النفس تعطي كل ما توجد هي فيه حيوة والثانية ان كل فاسد فانما يفسد من قبل رداءة فيه والثالثة ان النفس متحركة من ذاتها
وشارحوا كلامه قد بينوا الحجة الاولى بان النفس تعطي الحيوة ابدا كل ما توجد فيه وكل ما كان كذلك فالحيوة جوهرية له اي ذاتية
له فلا يمكن ان يقبل ضد الحيوة اي الموت فالنفس لا تقبل الموت والحجة الثانية بان الرداءة مقترنة بالفساد والفساد مقترن
بالعدم والعدم مقترن بالهيولى فالرداءة مقترنة بالهيولى وحيث لا هيولى فلا عدم فلا فساد وحيث لا فساد فلا رداءة
فالهيولى معدن الرداءة وينبوع الشر واصله الذي منه يتفرع ومقابل هذه الرداءة الجودة فانها مقترنة بالبقاء والبقاء مقترن
بالوجود والوجود هو اول صورة ابدعها الباري عز وجل وحيث كانت النفس غير هيولانية فلا فساد ولا يطرأ عليها والحجة

وبيان دلالة العقل على بقاء النفس الانسانية بعد خراب البدن
[illegible]
وحجج افلاطون على ذلك

الثالثة بان النفس متحركة من ذاتها وان لها حركة جولانية وروية هي حيوتها تارة نحو العقل فتستنير به وتستفيد منه وتارة
نحو الهيولى فتنيرها وتفيدها حركة خارجة عن الحركات الست الجسمانية غير واقعة تحت الزمان بل فوق الزمان وفوق الحركات
الطبيعية وفوق الطبيعة وكل ما كانت حركته من ذاته حركة كذلك فهو باق لان حركته مع كونها خارجة عن الزمان الذي
داشبه بالدهر والسرمد غير زائلة وما كان غير زائل فهو ثابت هو ما ذكروه في شرح حكمة الاشراق ... زيادة شرح
انتهى اعلم انه تعالى ثم ان الشيخ في الشفاء بعد ما برهن على ان النفس الانسانية غير مادية وبين حدوثها وكيفية انتفاعها بالحواس
برهن على انها لا تفسد ولا تموت بموت البدن بان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق اذ
سبب والمسبب من كل وجه الشيء لا يفسد الشيء وهذا التعلق لا يخلو عن ان يكون تعلق المكافئ في الوجود او تعلق المتأخر في
الوجود او تعلق المتقدم في الوجود والاقسام ثلاثة لا رابع لها وعلى الاول اي ان يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ
في الوجود فاما ان لا يكون بينهما علية ومعلولية بل كانا معلولي علة ثالثة ومتكافئين في الوجود ومتضايفين في كون كان
ذلك التكافؤ والتضايف ذاتيا لهما لا عارضا كما في المتضايفين الحقيقيين كان كل واحد منهما مضاف الذات ... و
حقيقتها نفس تلك الاضافة فلا يكون النفس ولا البدن جوهرين لكنهما جوهران هف ولئن كان ذلك امرا عرضيا لا ذاتيا كما في
المتضايفين المشهورين كان فساد واحد منهما موجبا لبطلان العارض الآخر من الاضافة لا لبطلان ذات الآخر حيث هذا
التعلق فلا يلزم من فساد البدن بطلان ذات النفس بل بطلان عارضها من الاضافة وعلى الثاني اي ان يكون تعلق النفس
بالبدن تعلق المتأخر عنه في الوجود اي ان يكون البدن علة للنفس في الوجود والحال ان العلل اربع ولا يمكن كونه علة غائية لها
فاما ان يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية للوجود لها وهذا محال اذ يستحيل ان تفيد الاعراض والصور القائمة بالمواد وجود
ذات قائمة مجردة عن المادة في ذاتها واما ان يكون البدن علة قابلية لها على سبيل التركيب كالعناصر للابدان او بسبيل البساطة
كالنحاس للصنم وهذا ايضا محال لانا قد بينا ... ان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه فلا يكون البدن اذن
متصورا بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا بحسب التركيب بان يكون اجزاء من اجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيبا وامتزاجا فتنطبع
فيه النفس واما ان يكون البدن علة صورية او كمالية للنفس وهذا ايضا محال بل الاولى ان يكون الامر بالعكس لئن كان هناك
فرض العلة الصورية او الكمالية فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية ولئن كان المزاج والبدن علة بالعرض
للنفس فانه اذا حدث مادة بدن يصلح ان يكون آلة للنفس ومملكة له احدثت العلل المفارقة النفس الجزئية فان احداثها
بلا سبب يخصص احداث واحد دون واحد محال ومع ذلك فانه يمتنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بيناه ولانه
لابد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبة اليه كما تبين في العلوم الاخرى ولانه لو كان
يجوز ايضا ان يكون نفس جزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة في الطبيعة ولو كان ذلك

ممتنعا

ممتنعا فلا قدرة عليه ولكن اذا احدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم ان يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس وليس ذلك
للنفس فقط بل كل ما يحدث بعد ما لم يكن من الصورة فانما يرجح وجوده عن لا وجوده استعداد المادة له وصيرورتها خاصة
به وحينئذ ظهر ان حدوث النفس انما هو كحدوث البدن من غير ان يكون البدن علة ذاتية لها فقول الشيء اذا وجب حدوث
شيء عند حدوث شيء وجب ان يبطل مع بطلانه بل انما يكون ذلك اذا كان ذات الشيء قائما بذلك الشيء وفيه وقد يحدث
امور عن امور وتبطل تلك الامور وتبقى تلك الامور اذا كانت ذاتها غير قائمة فيها وخصوصا اذا كان مفيد الوجود لها
شيء آخر غير الذي انما تهيأ افادة وجوده مع وجوده ومفيد وجود النفس هو غير جسم ولا هو قوة جسم بل هو لا محالة
ذات قائمة مبرأة عن المواد وعن المقادير واذا كان وجود النفس من ذلك الشيء البريء عن المادة القائمة بذاتها وكان
يحصل من البدن وقت استحقاقها للوجود فقط فليس للنفس تعلق بالبدن في الوجود ولا البدن علة لها الا بالعرض ولا التعلق
بينهما على نحو يوجب ان يكون البدن متقدما بالعلية عليها حتى تفسد النفس بفساد علتها اي البدن وعلى الثالث اي ان يكون
تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم في الوجود من غير ان يكون النفس علة للبدن فاما ان يكون التقدم مع ذلك زمانيا فيستحيل
ان يتعلق وجود البدن بها وقد تقدمته في الزمان واما ان يكون التقدم بالذات لا بالزمان وهذا النحو من التقدم هو ان يكون
الذات المتقدمة في الوجود كما توجد يلزم ان يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود وح اذا فرض عدم المتأخر لا يوجد ايضا
هذا المتقدم في الوجود ولكن لا لاجل ان عدم المتأخر اوجب عدم المتقدم فان عدم المعلول لا دخل له في عدم العلة بل لاجل ان علم
المتأخر امارة انه قد عرض للمتقدم عدم في نفسه فوجب العدم للمتأخر بسبب عروضه على المتقدم حيث ان عدم المعلول انما يكون
بسبب عدم علته لكن في نفسها لا باعتبار عدم معلولها فعدم العلة بسبب فساد في نفسه وعدم المعلول متبعية عدم علته واذا كان
كذلك فيجب ان يكون السبب المعدم يعرض اولا في جوهر النفس فيفسد معه البدن وان لا يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه لكن فساد
البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج والتركيب فمحال ان يكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البدن البتة
بسبب في نفسه فليس اذن بينهما هذا التعلق واذا كان الامر على هذا فقد بطل انحاء التعلق كله وبقي ان لا تعلق للنفس في الوجود
بالبدن بل تعلقها في الوجود بالمبادي الاخر التي لا تستحيل ولا تبطل وايضا نقول لا يجوز ان يكون سبب من الاسباب يعدم النفس
وذلك لان كل شيء موجود من شانه ان يفسد بسبب ما ففيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى وتهيؤه
للفساد ليس لفعل ان يبقى فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك
الى الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذن لامرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان فنقول ان الاشياء المركبة والاشياء
البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان تفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز

دليل آخر منه

ان يجتمع فيها في شيء احدي الذات هذان المعنيان وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه
ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون له في
جوهره قوة ان يبقى وقد بان ان فعل ان يبقى منه لا محالة ليس هو قوة ان يبقى منه وهذا بين فيكون فعل ان يبقى منه امرا
يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته ان يبقى بالفعل لا انه حقيقة
ذاته فيلزم من هذا ان يكون ذاته مركبة من شيء اذا كان كان به ذاته موجودا بالفعل وهو الصورة في كل شيء ومن شيء حصل
له هذا الفعل وفي طباعه قوته وهو مادته ثم نقول لو كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة فلا يكون فيها
هذان المعنيان فلا يكون فيها قوة الفساد فلا تقبل الفساد ولئن كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو
مادته ولننصرف القول الى مادته ولنتكلم فيه ونقول ان المادة اما ان تنقسم هكذا دائما وثبت الكلام دائما وهذا محال
واما ان لا يبطل ذلك الشيء الذي هو في ذلك الجوهر البسيط الذي هو من السنخ والاصل وكلامنا في ذلك الشيء الذي هو السنخ
والاصل وهو الذي نسميه النفس وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر فتبين ان كل شيء هو بسيط غير مركب او هو اصل
مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم بالقياس الى ذاته فان كانت فيه قوة ان يعدم فمحال ان يكون فيه
فعل ان يبقى واذا كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس فيه قوة ان يعدم فتبين اذن ان جوهر النفس ليس فيه قوة ان تفسد
واما الكائنات التي تفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة ان تفسد او تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد بل في المادة
التي هي بالقوة قابلة لكلا الضدين فليس اذن في الفاسد المركب لا قوة ان يبقى ولا قوة ان يفسد فلم تجتمعا فيه واما المادة
فاما ان تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء كما يظن واما ان تكون بقوة بها تبقى وليس لها قوة ان تفسد بل شيء آخر يحدث فيها
واما الهيئة التي في المادة فان قوة فسادها في جوهر المادة لا في جوهرها والبرهان الذي يوجب ان كل كائن فاسد من جهة تناهي
قوة البقاء والبطلان انما يوجب فيما هو كائن من مادة وصورة ويكون في مادته قوة ان يبقى فيه تلك الصورة وقوة ان تفسد هي منه
معا كما علمت فقد بان اذن ان النفس الانسانية لا تفسد البتة انتهى ما رمنا نقله من كلامه في الشفاء وملخص كلامه في الاشارات حيث

الطرف والنفس بعد والبدل وكذا فساده في نفسه بناء على تغايرهما للبدن واجزائه وعلى تجردها عن المادة
قال ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة
الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية ثم بين
ان النفس الناطقة تعقل بذاتها من غير آلة ثم قال نكتة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا لان يعقل بذاته
ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه اصل بل على انه مركب من شيء كالهيولى

وشيء كالصورة محدثا بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجوداتها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها في موضوعاتها
فلم يجتمع فيها تركيب واذا كان كذلك لم يكن اشتمال هذه في انفسها قابلة للفساد وبعد وجودها لبطلها وثباتها بها انتهى وقال
المحقق الطوسي ره في شرح كلامه الاول بهذه العبارة لما كانت النفس الناطقة واقفة في اكثر مراتب العود مشتغلا بالبحث عن
حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة
الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بقوله
لما ماثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصور العقلية الى كمالاتها الذاتية
الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها
بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم حكم بقوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر
جوهرها بل لما وضعه بعد لفظة لما وتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب
بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة ما بين في هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم
ان ههنا حفظ العلاقة مع الجسم لان الجسم ليس بمقتض لمنافاة حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط
الثالث الى ان النفس لما كانت حافظة لها بالذات في الجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج
المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك يسند بيان زوال البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم
تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض انتهى وقال الفاضل
شارح كلام الشيخ في قوله فاعلم من هذا الخ بهذه العبارة لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى الكلام
في بقائها مع كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بالتكملة للفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان
الجوهر العاقل منا ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة وفي قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا الخ بهذه العبارة هذا ابتداء
احتجاج على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان تزول عنه تلك
الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه
ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد
وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما لامرين مختلفين والاصل لا يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا
فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات والا لم يكن اصلا ان لم يكن بسيط غير حال كان اما مركبا
واما حالا والتقديران باطلان اما المركب فيكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى
التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات وفي قوله

والاعراض وجودها في موضوعاتها اثر بهذه العبارة جوابا عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية
ممكنة الفناء مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة الفناء انما تكون في موضوعاتها لا في وجودها
وذلك لانها في بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته في قوله واذا كان كذلك
لم يكن امثال هذه قابلة للفناء واثر بهذه العبارة اي اذا ثبت ان النفس اما حامل واما ذات حامل لم تكن هي مما يكون جزءا
حالا تركيب فيه ولا هو كما في غيره مما يقبل الفساد وفان الثبات وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل فالثاني
ليس كما حصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجودها بعللها وثباتها لان حامل الوجود وثباته يكون في
ممكنات الوجود مستفادا من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة حتى تكون كسائر الاجسام
وصورها وكان التي منها هيولاها وحدها لما كان الخارج من النفس هو النفس بل جزءها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية
باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول يجوز ان ذات الوضع
لا تكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن فان كانت
عاقلة بذاتها محلا لمركبات من النفس وقد فرضناها جزءا منها هف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فامتنع ان تكون للعدل بل
فاقاتها او لم تكن فان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها علاما وقد فرغنا
عن ابطال هذا القسم وان لم تكن للبدن تاثير في افاتها كانت باقية ببقائها ولئن لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة
المعقية اياها والكمالات التابعة لتلك الصورة لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد
الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس كمقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل
اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤكد ما ذكرنا والجواب ان هذه مغالطة
باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم ليثبت به والا لجميع انواع الاعراض الفعالة لكونه
من مادة وصورة ثم قال الفناء والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يستفاد من محل ثم قال لا امكان اولى من غيرها
عن ذلك فان تغير امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفناء ايضا عنه مع وقوع الفساد ولئن
افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ولئن لم
انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجوده هو مباين الحرام له او لامكان فساده غير
معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيئه لوجود السواد فيه حتى يكون حاملا وجود السواد مقترنا بذلك
في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين
له ولا لامكان فسادها ايضا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وجود حدوث صورة

الانسانية المقارنة وتنوعه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو صورنا القريب بالذات على النفس فحدوث
بحسب استعداده وتهيئه ذلك مبدأ الصورة المقارنة المقومة اياه مجاوحة كان ذلك المبدأ من شطاباه هذا النوع من الارتباط
فزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتنوع عن البدن اذ زال عنه ما كان بالبدن صحه محلا لامكان حدوث النفس الخير
الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا
لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة
او مبدأ صورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا ينعدم بعد ما هو شرط في حدوثه
كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة حدوث
مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استعداده لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلت لان ما يتقضي حدوث
معلول ما فانما يتقضي وجود جميع علل ذلك المعلول من الكل وما يتقضى فساد معلول لا يتقضي فساد العلل بل يكفي فساد
شرط ما ولو كان عدميا انتهى كلام رسه ووجه الاعتراض الذي اورده الفاضل الشارح اخيرا على الدليل الثاني على بقاء النفس
ذكره الشيخ ~~عليه السلام~~ فقد ذكره صاحب المحاكمات في ذيل اول كلام الشيخ بهذه العبارة يريد ان يستدل على بقاء النفس
بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس ان طبقة اي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في
ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها
مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس ان كان علة تامة
لها لزم قدمها لقدمه ولئن كان علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لا يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس ولئن
كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فيجوز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى البدن انتفت والجواب ان البدن ما كان
موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم ينعدم البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس
اولا فان لم يكن له دخل في وجود النفس اصلا فلم لم توجد النفس قبل وجود البدن ولئن كان له دخل في وجودها فلا يجوز ان
يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت واعلم ان ما ذكرناه في تقرير الاستدلال هنا هو ما ذكره الامام وزاد الشارح
في الاستدلال تجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير
منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس الا بقاؤها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذا قوله
اشار بقوله التي هي موضوع ما للصور العقلية الكمالات الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها في
الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء الى سبب الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها الذاتية المذكورة
الى الجسم فان عدم الاحتياج في الكمالات غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر انتهى كلامه وانت تعلم انه لا يتفاد
من كلام الامام وكلام صاحب المحاكمات ان هذا الاعتراض يمكن ان يورد على كل من الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ في الكتابين

كلام الشيخ ايراد

فذلك ما ذكره صاحب المحاكمات هنا

بالجسم

على عدم فناء النفس سواء كان المقصود عدم فنائها بفناء البدن كما ذكره اولا او عدم فنائها مطلقا كما ذكره اخيرا وحيث عرفت
ذلك فاعلم انه قد ذكر صدر الافاضل في بعض رسائله ان المحقق الطوسي نور الله مرقده قد استفتى بعض معاصريه من
الافاضل وهو العلامة الخواجه شمس الدين الخسروشاهي في رسالة وسأله فيها عن مسائل طلب منه الكشف عن وجوه اعضالها فلم يجب
ذلك البعض العلامة بجواب وفي جملة تلك المسائل الثلث هذه المسألة بهذه العبارة ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده
وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بوجود النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فانهم جعلوا
حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا ولئن جعلوها لا حامل لوجودها كما قالوا فيه عادم حامل امكان
العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لا حامل وذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الازل
وكيف ساغ لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا لامكان جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوه من حيث كونها مبدأ الصورة
نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية ذات حامل لامكان العدم وبالجملة ما الفرق بين الامرين
مع تساوي النسبتين انتهى ثم اجاب صدر الافاضل قدس سره عن هذا السؤال بهذه العبارة اما الجواب عن المسألة الثانية فنقول ان
البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تقوم بحفظه كحفظه ونوعه
فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة تكون مصدرا للتدابير البشرية والافاعيل الانسانية الحافظة لهذا النوع لا تكون
الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وتمييز فلاجرم يفيض من المبدأ الفياض صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او ذات مبدأ مفارق
وكما ان الشيء الواحد يجوز ان يكون جوهرا من جهة عرضا من جهة اخرى كمهية الجوهر الموجودة في الذهن لا تحقق صورتها العقلية جوهر
بحسب المهية عرض بحسب الوجود العلمي بل كيف وكذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والمهية
كذلك يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس الانسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية وماديا من حيث كونه متصرفا في البدن فاذن كانت
النفس مجردة من حيث الذات ومن حيث التعلق مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه الا انه ثبت الدوام من حيث حقيقتها
مع حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض
فتقرير هذا ما يسنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر واما الذي نراه الآن في تحقيق الحال ودفع الاعضال فنقول ان للنفس الانسانية
مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض نشآتها فنقول لما كانت للنفس ترقيات وتحولات من نشأة الى نشأة
وبما بعدها فاذا ترقت وتحولت من عالم الخلق الى عالم الامر صار وجودها وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج الى البدن وحاله واستعداده
فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها وزوال ما ليس حال النفس على اول حدوثها كحالها عند استكمالها وصيرورتها العقل الفعال فهي
بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا والاستغناء عنه اخيرا وكمثال الصيد والحاجة
الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه عنها اخيرا فساد الرحم والشبكة لا ينفي في بقاء المولود والصيد ولا يضره ثم اعلم ان العقل الفعال

عند التحقيق علة بالعرض وليست عليتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زواله زوال المعلول وما ذكره من قولهم كل ما لا حامل لامكان وجوده
وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم ولا ان يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن
ان يوجد بعد الوجود اذ ربما يكون وجوده السابق كافيا في رجحان وجوده اللاحق على عدمه فلا يحتاج في وجوده الى حامل
وقابل لامكانه ومن نظر وامعن في درجات الاكوان الخلقية الانسانية قبل حدوث النفس وحصل زيادة انظار حامل امكان الصورة
الحيوانية النطقية بعد ان تصورت بصورتها واستكملت بها زال عنه ذلك الامكان ولم يزل عنها تلك الصورة بل صارت اقوى واكمل
كانت ولاجل هذا صارت صورة نباتية بحسب امكانها الاستعدادي النباتي وصورة النبات انتقلت عن فعل الكاذب وكذا الكامل
في صيرورتها صورة حيوانية لا حق في موضعه ان هذه الاستكمالات المترادفة والانقلابات ليست الا قرب من الاستعداد الجوهري لا بل
نفس صورة ونحو صورة اخرى مباينة للاولى كيف والحكماء اثبتوا للطبائع حركة جبلية الى غايات ذاتية التي والكل ناقص شوقا
الى ما الكماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله اتحد به وصار وجوده وجودا آخر وهذه الحركة الجبلية في هذا النوع الانساني الى جانب
القدس معاين مشهود لصاحب البصيرة فاذا بلغت النفس الانسانية في استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام التعقل واتحدت بالعقل الفعال
بعد ان كانت عقلا منفعلا انطلقت عن المادة والابدان وتجردت عن القوة والامكان وصارت باقية ببقاء الله سبحانه من غير تغيير
ونقل له وبالجملة تحقيق هذا المبحث وشقه انما يتيسر لمن علم كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال وصيرورتها العقل الفعال وكل مستقل لا خلق له
انتهى كلامه وقال ايضا في شواهد الربوبية الاشراق الخامس في حدوث النفس الانسانية اعلم ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث
روحانية البقاء اذا استكملت وخرجت من القوة الى الفعل والبرهان عليه ان كل مجرد عن المادة لا يلحقه عارض غريب الا من جهة القوة
والاستعداد وجهة الامر هو في ذاته قوة صرفة تتحصل بالصور المقومة له وما هو الا الهيولى الجسمانية فيلزم من فرض تجرد النفس عن المادة
اقترانها بما يتغير ويستعمل بطلان التناسخ فاذن تكون حادثة وهذا البرهان غير مبني على ان النفوس الانسانية متحدة بالنوع فيكون
الحاصل قبل انها لو كانت موجودة قبل الابدان لم تكن متكثرة ولا واحدة اما الاول فلان الامتياز فيما لا حد نوعه الا بالمواد او العوارض
او بالعلل او بالغايات والعلل متحدة في هذه والنفوس صورتها فلاتهما لا تكثر لها في النوع وفاعلها امر واحد وغايتها الاتصال والتشبه
فيكون تكثرها اما بالمادة او بما في حكمها كالابدان وقد فرضت مفارقة هف واما الثاني فلان قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير
وعوارضها والنفس ليست كذلك وتحقيق ذلك ان تقول هو اما ان تكثر النفوس بعد مفارقتها عن الابدان فالفارق فنقول
المميز منها عند القوم هي الهيئات المكتسبة في الابدان وعندنا باختلاف الوجودات لان تشخص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بما علاقته
لان النفوس والصور التي هي مبادي الفصول للاجسام ليست الا انحاء من وجود المواد وما هي كالمواد ولها امور سابقة هي مخصصات
المادة ومعدات وجود عقيبه ولها امور لاحقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعينة بانفسها فعند عدم المادة المشتركة او المهية
المتنوعة تخصصها وتميزها بوجود دون وجود لا لوحق ومميزات سابقة فكذا في تخصص تلك الانفس لها سابقة اخرى واما اذا
وجد فرد من مهيته فانعدام المعد المخصص لا يقدح في بقائه اذا لم يكن له ضد كالجواهر النطقية بعد وجودها وتجردها عن المواد وهي
كسائر المفارقات الصورية لا ضد لها اذ لا ما يبطلها فتبقى ببقاء مبدئها ومعيدها ولو لم يكن فيها من المميزات الاخرى كان منها ابوجه

لكون فضلا عن الصفات والملكات والانوار التي تفيضه عليه من المبادي انتهى ما قصدنا نقله من كلامه رحمه الله اقول وبالله
التوفيق ان الدليل الاول الذي ذكرناه على هذا المطلب دليل واضح الا ان اتمامه يتوقف على دفع ما اورده الامام من الشبهة
وذكرنا ما حاصله المحاكمات ايضا فان الظاهر ان تلك الشبهة ترد عليه ايضا ظاهرا وتندفع بما سبق بيانه ان شاء الله تعالى واما الحجة
الثالثة التي ذكرنا ان افلاطون اعتمد عليها في هذا المطلب فهي حجة واضحة بعد التأمل عند من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد لكن
ثمرة الاحتجاج بها على مذهب افلاطون وشيعته من قدم النفس او على مذهب من قال بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض المليين حيث
ان المنقول عن افلاطون وشيعته قدم النفس آباء على الدليل الذي دل عندهم على قدم العالم وكان ذلك جاريا في زعمهم في النفس
ايضا كما هو ان خلق آدم اباء على الدليل الذي قام عندهم على قدم خصوص النفس كما نقله صاحب المحاكمات عنهم حيث قال واعلم ان
افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث والامكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس
غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يكن عدمها لذلك وان النفس لما كانت
عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل ذاتها واذا لم يمكن امكان وجودها
في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية انتهى كلامه اذا بني الاحتجاج بها على
مذهب من قال بحدوثها بحدوث البدن كما هو رأي الاكثرين منهم وسيجيء تحقيقه الا انه على هذا التقدير يرد على تلك الحجة تلك الشبهة ايضا
وتندفع بما سيأتي بيانه واما بيان تلك الحجة الثالثة على القول بقدم النفس فظاهر حيث انهم قالوا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما ثبت في
محله فما سبق وعلى هذا ولئن كان لا احتياج في اثبات بقاء النفس الى تلك الحجة الا ان افلاطون كانه اعتمد فيه عليها اشارة الى برهان آخر
او تأكيدا للبرهان المبني على قدمه ولعله رام ان النفس ان طلقة شيء لا يمكن ان يطرأ عليه الفساد لان فرضه علة العنفية الى مرة ولانه
جهة ذاتية من ذاته اما من الجهة الاولى فلانها قديمة والقديم لا يمكن ان يطرأ عليه الفساد لان طروه عليه يستلزم طروه على الواجب بالذات كما
تقرر في محله واما من الجهة الثانية فلوجوه احدها وهو الحجة الثانية المنقولة عنه ان النفس لا ردادة فيها اي لا قوة فساد فيها
اذ تلك القوة تابعة للمادة كما تقرر في موضعه واذ ليس فيها قوة فساد بل هي فعلية محضة وصورة مطلقة فلا يمكن ان يطرأ عليها
الفساد ووجه اذ الشيء لا يمكن ان يكون محلا لضد نفسه وعلى هذا فيحول هذا البرهان الى البرهان الاخير الذي ذكره الشيخ في الشفاء
ولعله في الاشارات على امكان فساد ذات النفس مطلقا وسيأتي زيادة توضيح له او انه لا ردادة في النفس اي لا يطرأ فيها العدم
والفناء اذ لا ضد لها فان الضد انما يتصور فيما كان له موضوع او مادة والمفروض انه ليس له في ذاته ذلك واذ لا ضد له لا يمكن ان
يطرأ عليه الفساد ومع كون علته الثابتة باقية بذاتها ابدا وثالثها وهو الحجة الاولى ان النفس تعطي حيوة ما هي متعلقة به كالبدن وتفيد الحيوة
لا يمكن ان يكون فاقدا لها بل ينبغي ان يكون واجدا لها من ذاته فينبغي ان يكون الحيوة ذاتية للنفس حتى كانها حيوة ولذلك اطلق بعض
الحكماء ان النفس حيوة البدن والذاتي للشيء لا يمكن ان يزول عنه فلا يمكن ان يطرأ على النفس التي هي نفس الحيوة بل الحيوة نفسها ما هو ضدها اعني
الموت نعم لو كان شيء من الاشياء بحيث يكون الحيوة عارضة له كالجسم امكن ان تزول عنه الحيوة ويطرأ ضدها ولذا فما ورد في الشرع

وكذا في كلام الحكماء من موت النفس اشارة الى قطع تعلقها عن البدن وزوال الحيوة عن البدن بزوال الموت الحيوة عنه
وعلى هذا فاطلاق الموت على موت البدن بمعنى وعلى موت النفس بمعنى آخر وهذا كالوجود عند افلاطون وشيعته حيث في الوجود
انه امر قد صار الوجود والمهية عارضة له ووجه الوجود بالمهية انما هو عبارة عن عروض المهية له لان الوجود امر انتزاعي عارض
للمهية كما هو رأي آخرين فانه على مذهب افلاطون واتباعه لا معنى لانعدام الوجود في نفسه لانه غير معقول بل المعدوم هو المهية بزوال
الوجود عنها والتفاوت بين الحكمة وكذا اطلق العدم على عدم المهية بمعنى وعلى عدم الوجود بمعنى آخر ورابعها وهو الحجة الثالثة ان النفس ذاتها
متحركة من ذاتها حركة دورية وحركات المبادي العالية فستكمل وتستفيد وتستنير واما البدن فتستفيد وتستكمل وتستنير ففيه نفي في انها
لما افادة الكمال او استفادته حتى كانها حركة نحو الكمال ولذلك اطلق عليه افلاطون في بعض كلماته انها حركة وعلى هذا فيكون
تلك الحركة الكمالية ذاتية له واذا كان كذلك فذاتها لا تقبل النقص فلا تقبل الفساد اذ هو فوق النقص واذ اعرفت ما ذكرنا عرفت
ان الحجة الاولى والثالثة وكذا الثانية على التقرير الاخير ترجع كلها الى معنى واحد وهو ان النفس الناطقة لا ضد لها فلا تقبل الفساد لكن
التقرير مختلف فان الحجة الاولى مبنية على انها حيوة والثانية على انها ليس لها ردادة والثالثة على انها كمال وايضا الاولى مبنية على
النظر من جهة كونها متعلقة بالبدن ومعطية حيوة له والثالثة على النظر فيها في نفسها من غير نسبة الى البدن كنفسه وهذا الذي ذكرناه هو
تقرير تلك الحجج الثلاث على رأي افلاطون وشيعته القائلين بقدم النفس ولئن كان القول غير صحيح في نفسه حيث ان الشبهة التي ترد
الفلاسفة في القول بقدم العالم شبهة ضعيفة قد قررنا بطلانها بما لا مزيد عليه في الرسالة التي الفناها في بيان حدوث العالم وكذا
ما استنده صاحب المحاكمات الى القائل بقدم النفس من عدم الفرق بين امكان الحدوث والامكان العدم في استدعاء المادة ايضا
ما نقله سيجيء ابطاله في بيان دفع شبهة الامام مع انه يرد على هؤلاء القائلين وكذا على القائلين بحدوث النفس قبل البدن ما سيد
سنشير اليه في مبحث اثبات حدوث النفس بحدوث البدن ان شاء الله تعالى ومما ذكرنا يظهر تقرير تلك الحجج الثلاث على مذهب من قال
بحدوث النفس قبل البدن وعدم ورود شيء عليه ولئن كان هذا المذهب ايضا غير صحيح كما سيأتي بيانه وكذا يظهر تقريرها على مذهب
من قال بحدوث النفس بحدوث البدن لكنه يرد عليه اعتراض الامام فلا طرح بانه على بيان اندفاعه ان شاء الله تعالى فالذي ذكره
الشيخ في الشفاء اولا من الدليل على عدم فساد النفس بحدوث البدن حيث بنى الكلام على ثلثة احتمالات وابطل كلها ظاهر
الا انه يرد على ما ذكره في الاحتمال الثالث من ان فساد البدن لو كان سببا لفساد النفس لكان يجب ان تفسد النفس اولا ثم يتبعه فساد البدن
وهذا باطل لان فساد البدن انما يكون لسبب يخصه من تغير المزاج والتركيب سؤال ينبغي التعرض له ولجوابه بيان السؤال انه لو كانت
النفس علة ذاتية للبدن كما هو المفروض في ذلك الاحتمال فلم لا يجوز ان يكون فساد البدن بسبب فساد النفس حيث ان زوال المعلول
يكون بزوال العلة لا بسبب آخر من الدليل فان قيل الدليل عليه كما اشار به كلام الشيخ انا نعلم قطعا ان فساد البدن انما يكون بسبب
يخصه كتغير المزاج والتركيب لا لسبب آخر ايضا كيف والنفس ذاتي حصل لنا زوال العمر ولئن امكن ان يكون بزوال علته كذلك لا نجزم فيه
لم يمكن ان يكون بوجه آخر ايضا والكلام فيما نحن فيه كذلك لانا نعلم قطعا ان فساد البدن انما يكون بتغير المزاج والتركيب لا بسبب فساد النفس

قلنا هذا الحصر غير مسلم وعلى تقدير تسليمه فتغير المزاج والتركيب لعله كان سببا قريبا لفساد البدن وكان السبب البعيد لهذا التغير هو فساد
النفس وكان هو سببا بعيدا لفساد البدن فان الحافظ للمزاج والتركيب هو النفس والتغير فيهما هو زوال ذلك الحفظ وهو انما
يكون بزوال العلة الحافظة اي النفس يدل على ما ذكرنا كلام الشيخ في الكتب حيث قال في الشفاء في فصل جوهرية النفس بهذه العبارة
فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي فلا يستولي عليها المغيرات المنحرفة ما دامت النفس موجودة فيه وقال في النمط الثالث من الاشارات في بيان ان النفس الانسانية
غير الجسمية والمزاج بهذه العبارة ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير
ما يتبع الالتيام من المزاج وكيف وعلته الالتيام وحافظة قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وتحفظ الالتيام كالمحل الجامع الحافظ
وهي اذا عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظ للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك انتهى وما نقلناه عنه في الكتابين يشهد بما ذكرنا فان قيل لا يمكن ان يكون تغير المزاج والتركيب مسببا
عن فساد النفس لانه لا كثرة في ان تغيرهما تدريجي ونحن نقول لو كان ذلك التغير مسببا عن فساد النفس لكان يجب ان يكون فساد النفس
ايضا تدريجيا لوجوب المناسبة بين العلة والمعلول والتدريج يستدعي حركة في زمان وانما على مادة تقبل الحركة التدريجية كما حقق
في موضعه والمفروض كون النفس مجردة غير ذات مادة في ذاتها ولئن فرض كون تلك المادة هي مادة البدن حيث ان النفس وان كانت
مجردة عنها في ذاتها لكنها محتاجة اليها في فعلها كان هذا الفرض منافيا لما هو المفروض فما حيث ان المفروض في ذلك الاحتمال الثالث هو
فساد البدن بفساد النفس لا العكس حيث يمكن ان يكون فساد النفس تدريجيا تابعا لفساد البدن اي لفساد مزاجه وتركيبه الذي هو تدريجي
قلنا سلمنا ذلك لكنا نقول فما وجه الجمع بين كلام الشيخ اي الكلام الذي ذكره في ابطال الاحتمال الثالث وما نقلناه عنه في الكتابين وايضا
فما معنى قوله فيما نقلناه عنه في الكتابين ان حافظ المزاج والتركيب هو النفس وما ذكره في الاحتمال الثاني من ابطال الاحتمالات الثلثة ان
المزاج والبدن علة بالعرض للنفس كما حققه وهذا بيان السؤال واما بيان الجواب فيستدعي تمهيد مقدمة هي انه قال المحقق الطوسي في
ذيل ما نقلنا عن الشيخ في الاشارات انه قد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها
من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقسات
البدن والجامع للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين
ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام التي تستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد
الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بعض اهل
الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف اشير على المريض بان الجامع لاجزاء بدن
الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست
قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فاذن تلك المادة يبقى

في تصرف المصورة التي تكمل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة في توجيه النفس فهذا ما قال هذا الفاضل وانا اقول وقال الشيخ في
الفصل الثالث من المقالة من علم النفس من الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه
ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا وما نقله
عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري الامر بينهما على
غير طبيعيين يتعاقبان بارادات متجددة ولئن كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى التي للنفس التي تكون تلك الآلات لها فكيف
حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما
يقتضيه القواعد الحكمية ان افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعل منها اخلاطا وتفرز منها بالقوة
المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير انسانا فتصير تلك القوة مبدأ وتلك القوة تكون
صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميها وتكمل المادة بترتيبها اياها فتصير
تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافعال وكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
ويبقى مدبرة في البدن الى حلول الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها بنفس موجودة بحرارة تحدث في فحم من نار
مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الاولى
في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر
ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال والنفس
واقع منها مع الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين هو
نفس الابوين وهو غير حافظ والجامع للاجزاء المضافة اليها التي يتم البدن بها اخرا هو الحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها وجه
بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض هنا على التقديرين ان لا يكون الجامع والحافظ شيئين او
شيئا واحدا فحاصله ان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى انتهى كلامه وقال صدر الافاضل
شواهد الربوبية اعلم ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس الانسانية والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء و
استشكل بعض الناس بان القول بهذا وصور الاعضاء المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها
وهو ممتنع فاجيب عنه تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض الفلاسفة وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض
المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود الحيوانية بل من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض وتارة

بتصيير بأمر قوى نفس الام وشيء من هذه الوجوه ليس ولا يتميز وبهذا اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ له
ام لا وفي انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان الجامع نفس الابوين ثم يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد
لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن الشيخ الرئيس في طائفة انه
احتج على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ له انه قال كيف يؤثر في غيره علة ليس وسائر هذه الاقوال كلها على عدم الخوض
والاطلاع على كيفية الحركات الجوهرية وكيفية تجدد الصورة على المادة وتلازمهما وقد مرت الاشارة الى ان المادة باستعدادها
مصححة لتشخص الصورة والصورة بجوهرها الحقيقي علة موجبة للمادة عند الاول لم ينقضها وبهذا التسلسلت المواد بالصور والصور بالمواد
فالجامع في كل حين غير الحافظ لان الاول مستعد ومحرك حسب تحركه والثاني موجب مشخص حسب ثباته وتجدده وهكذا في كل صورة
طبيعية او نفسانية اذ لها جهتان جهة حدوث وتجدد بوسط تعلقها بالمادة التي شأنها الانصرام وجهة بقاء ودوام لاجل تعلقها بالـ
القيوم فالمقوم من الصورة للمادة غير المتجدد منها بوجه دون ذلك بوجه كان هناك عليه ثم ان العلامة الطوسي بعد ما زيف قول الشيخ
القويم للاشارات بان تصرف نفس المولود في المادة التي تصرفت فيها نفس الوالدين وتفويض التدبير من قوة او نفس بعد مدة الى
اخرى مستحيل لان تفويض احد الفاعلين مادة صنعه الى فاعل آخر ينوب عنه في تتميم فعله انما جاز في الفاعلين غير الطبيعيين من فاعلين
يفعلان بارادة دون الطبيعية اجاب عن اصل الاشكال بان ما تقتضيه القوانين الحكمية ان نفس الابوين تجمع من مواد الغذاء
قوتها المولدة مادة مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالقوة وهي صورة حافظة للمزاج الذي كالصورة
المعدنية ثم المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتية وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية فيتم البدن ويتكامل الى ان يستعد
لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة له الى ان يحل الاجل فكما ان الجامع لاجزاء الغذائية التي
في الجنين هو نفس الابوين وهو غير حافظ والجامع للاجزاء المنضافة التي يتم البدن بها اخرا هو الحافظ للمزاج هو نفس المولود
فقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول … ما ذكره وقياسه صحيحة الا انه لم يتبين
ماهية واحد من هذه الافاعيل المترتبة من الحفظ والتغذية والتصوير والانماء والاحساس والنطق اهي كلها صادرة من كلمة فاعلة
او قوى متعددة متجددة الحدوث او هي كمالات متعاقبة متعددة متفاضلة في الكمال فان كان الاول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث
النطفة فتكون معطلة عن فعلها الخاص مدة وهذا يخالف قواعدهم وان كان الثاني يلزم عليه ما الزم به الشيخ القويم من تفويض احد الفاعلين
الطبيعيين تدبير موضعه الى الآخر وان كان هناك فرد وصورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف يجوز ما استعداد الى فرد
والقطعة حاكمة بان التوجه الى الكمال في الفرد الا متصل بقوة واحدة في مادة واحدة لا تتخلل بين تناقض وايضا فان
الاطباء على ان الحرارة الغريزية توجب الحيوة والموت جميعا فوجد لك لان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تحليل الرطوبات وهذا
التحليل نافع في حفظ الحيوة ما دامت الرطوبات زائدة في بدن الحي فصار ما دامت نافعة … واحد وانما وكل واحد من

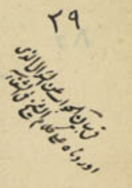
من النفخ والنفخ فعله بالعرض واما فعل المصورة في مادتها فليس الا التحليل والحفظ وكل من له قدم راسخ في الحكمة يعرف ان الافاعيل
الطبيعية نحو شيء مناف له مضادة لمبدأ الاشتياق كطلب الحيز الاقصى كالتعبد بل الكمال الاتم في التحقيق في هذا المقام يتوقف على ما
لوحنا اليه سابقا من حال اشتداد الطبيعة وسلوكها الجوهري الانتقالي حسب ما يقتضيه البراهين المذكورة فيه انتهى كلامه واقول
لا يخفى عليك ان التحقيق الذي ذكره المحقق الطوسي ره تحقيق انيق ينبغي ان يكون عليه المعول في جواب ذلك السؤال المشهور الذي اورده
الاكثر منها امور ابتغى التنبيه عليها تتميما لما افاده في قول الشيخ ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى ان هذه العبارة وهذا
استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما دام كيفية من الكيفيات متضادة متنازعة الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى الاماكن فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج
شيء يحفظ الكيفيات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طباعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع
وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف
وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكون ما قبل الالتئام المتقدم وجود
فكيف لا يكون قبل المزاج التابع الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع اي الحافظ ومن بالاتم
المهلكة او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مع كونه للذي قبله باعتبار بالشهرة فاذن هناك شيء هو الجامع
اي فظ المزاج وهو الشيء الذي صار به المركب بدنا انسانيا فيستفاد مما ذكره ان ذلك الجامع كما انه جامع بالقسر لذوات تلك الكيفيات
كذلك هو جامع كذلك للمزاج الذي هو كيفية بعد اجتماعها وتفاعلها وكذلك كما انه حافظ لتلك الكيفيات مجتمعة الاجتماع
كذلك هو حافظ للمزاج فيظهر من ذلك توجيه اختلاف اطلاقات كلام الشيخ في الشفاء والاشارات حيث انه في الاشارات قال اولا ان
تلك القوة انما تجبر الاضداد المتنازعة على الالتئام والامتزاج فاشار به الى انها جامعة لتلك الكيفيات على الالتئام ثم قال
وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فاشار به الى انها علة الالتئام اي علة جمع الاجزاء على الالتئام وكذا هي حافظ للالتئام اي
حافظ لتلك الاضداد مجتمعة ثم قال فكيف لا يكون قبل ما بعده اشارة الى انها جامعة وحافظ للمزاج ايضا حيث انه يكون بعد
الالتئام والمؤدي ان علة الالتئام وحافظه له ثم قال وهذا الالتئام كالمحتاج الى الجامع اي فظ ومن او عدم اشارة الى انها جامعة
وحافظ للالتئام اي جامعة للاجزاء على الالتئام وحافظ لذلك اي حافظ للالتئام ثم قال فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج
شيء آخر لك ان تسميه النفس تلك القوة حافظة للمزاج ايضا وحيث ان الشيخ في الشفاء في الكلام الذي نقلنا عنه قال ان النفس التي لكل حيوان هي
جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها اشارة الى انها جامعة للكيفيات وجابرة لها على الالتئام
والاجتماع على شارة الى انها جامعة للمزاج ايضا فان جمع الكيفيات وتاليفها وتركيبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها لا يتصور الا بجمع
المزاج ايضا اي بجمع الاجزاء التي يقع فيها المزاج فان ذلك النحو الصالح هو المزاج الاتم ثم قال وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي

ينبغي اشارة الى انها حافظة للالتئام وللاجزاء مجتمعة وكما هي حافظة للمزاج فان حفظ البدن على النظام الذي ينبغي تشتمل على ذلك
جميعا فتدبر واذا عرفت ذلك فاعلم انه يستفاد من كلام المحقق الطوسي هنا حيث قال ان المزاج محتاج اولا الى شيء يجمع الكيفيات
بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج وثانيا الى شيء يحفظ الكيفيات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا
ان فعل النفس اولا انما هو جمع الكيفيات والالتئام بينها وانه يتبع ذلك حدوث المزاج وكذا فعلها بالذات حفظ الالتئام
بين الكيفيات وحفظها على الاجتماع ويتبعه حفظ المزاج وبقاؤه فجمع الكيفيات وحفظها مجتمعة فعل النفس فعلا اوليا وجمع
المزاج وحفظه فعلها ايضا فعلا ثانويا ومن ذلك يصح الاطلاق بانها جامعة للمزاج اذ هي جامعة لما يقع فيه المزاج وكذلك يستفاد مما تقدم
ومن قوله فالمزاج المستمر محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على
المزاج ان ذلك الشيء الجامع من حيث جمع الاجزاء وقسرها على الالتئام وحفظها على الاجتماع مدة يحصل فيها الامتزاج والالتئام والتفاعل
يناسب لحدوث حصول المزاج ووجوده ومن حيث حفظها على الالتئام بعد ذلك سبب لبقاء المزاج وحفظه ولذلك يكون ذلك السبب
هو المزاج لتقدمه على الالتئام المتقدم على المزاج والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء وعلة له فلا يكون نفس
ان ذلك الجامع من جهة حصول الجمع والجمع مدة يحصل فيها المزاج سبب لوجوده وان الحافظ من جهة حفظ الالتئام بعد ذلك سبب لبقائه
لا ان الاول علة معدة والثاني علة معدة لا تجتمع مع معلولها في الوجود ويجب تغايرهما كما زعمه صدر الافاضل وحيث كان الاول سببا
للوجود والثاني سببا للبقاء يجوز اجتماعهما في الوجود بل اتحادهما كما في مراتب كون ذلك السبب نفسا نباتية او حيوانية او ناطقة ولا
جاز اختلافهما وتغايرهما كما في مرتبة كونه صورة منوية كالصورة المعدنية في حفظ المزاج فان حافظ المزاج وسبب بقائه الى ان تكمل
الصورة وجامعه وسبب وجوده هو نفس الابوين كما حققه ره وحيث استفيد منه ان حدوث المزاج وبقاءه امران متغايران فيمكن ان
يدفع بذلك ما يمكن ان يورد على المحقق الطوسي ره من ان ما اورده هو نفسه على الامام من الالزام بتفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدبيره
الى الآخر وارد عليه ايضا في تفويض نفس الابوين حفظ المزاج الى الصورة المنوية التي هي من قوى نفس المولود وبيان الدفع ان فعل
نفس الابوين انما هو حصول الجمع وحفظ الاجزاء الى ان يحصل المزاج وفعل الصورة المنوية ابقاء المزاج وحفظه بعد ذلك والفعلان
متغايران فلم يفوض نفس الابوين فعلها الخاص بها الى الصورة المنوية بل انقطع فعله وحدث فعل آخر من فاعل آخر حدث بها
بخلاف ما قاله الامام حيث انه قال ان تدبير المزاج من حيث الوجود والبقاء جميعا كان في عهدة نفس الام ثم فوضته الى الناطقة ففوضت
فعلها الخاص بها اليه فتدبر ومن تلك الامور التي ينبغي التنبيه عليه ان ظاهر كلام المحقق المذكور ره في تحقيقه ولذلك يوهم ان النفس
النباتية والحيوانية والناطقة نفوس متغايرة وذوات مختلفة بالماهية متفاضلة في الكمال كما هو رأي بعضهم لكن التمثيل الذي ذكره تلك
القوى والنفوس ولها حدوثها الى الكمال ولذا اقول انه جميع هذه القوى كثير واحد متوجه من حد ما من النقص الى حد
من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود تدل على ان هذه النفوس بل الصورة
الحافظة للمزاج المني ايضا التي هي كالصورة المعدنية كلها بحسب الذات والحقيقة شيء واحد متزايد كمالا بحسب استعدادات يكتسبها الرحم

وهو في تلك المراتب بحسب الذات من غير فصل وامر زائد على ذاته ولا تكون امرية ذاته وله قوى متعددة مختلفة بحسب تعدد افعال تلك
الذات الواحدة متغايرة مختلفة كما هو رأي جمهور الحكماء وهو الحق كما سيأتي تحقيقه فكأنه لاجل ملاحظة وحدتها بالذات وتعددها بحسب
الافعال والآثار قال انها كثير واحد ولم يقل انها شيء واحد ويؤيده ان القول بوحدتها بالذات وتغايرها بحسب القوى والافعال هو
الموافق لكلام الشيخ في الكتابين حيث انه في الاشارات في هذا المقام الذي ذكر المحقق الطوسي فيه هذا التحقيق قال فاصل القوى
المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك ثم قال فهذا
الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وكذلك قد حقق في الشفاء في فصل عقده لاثبات
النفس واحدة وانها واحدة ام كثيرة القوى في وحدتها بحسب الذات واختلافها بحسب القوى والآلات والافعال بما لا مزيد
عليه وسنذكر تلخيصه فيما بعد ان شاء الله تعالى في موضع يليق به وبالجملة فهذا القول هو الحق الحقيق بالتصديق ولا ينافيه ما ورد في اخبار
الصادقين عليهم السلام من ان في الانبياء والاوصياء عليهم السلام خمسة ارواح روح القدس وروح الايمان وروح الحيوة
وروح القوة وروح الشهوة وفي المؤمنين الاربعة الاخيرة وفي الكافرين الثلثة الاخيرة لانه يمكن ان يكون اشارة الى تعدد
مراتب كمالات الارواح وتعدد قواها لا تعددها بحسب الذات وكذا لا ينافيه ما ورد من ان ولوج روح الحيوة وكذا روح العقل
انما يكون اذا مضى على الجنين في الرحم مدة بعد فيضان الروح النباتية عليها اذ ذلك ايضا يمكن ان يكون محمولا على ان النفس بعد تلك المدة
تزيد كمالا تامها وتكون بحيث يصدر عنها مع ما تقدم من الافعال النباتية الفعل الحيواني وبعد ذلك بحيث يصدر عنها مع جميع ما تقدم الفعل
الانساني وعلى هذا ايضا يمكن ان يحمل قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والابصار و
الافئدة وقوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة
فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر لو كان قوله تعالى ثم انشأناه اشارة الى افاضة النفس الانسانية عليه فتدبر
واذا عرفت ذلك يتبين لك ان ما اورده صدر الافاضل بقوله الا انه لم يتبين منه ماهية واحد من هذه الافاعيل المترتبة من الحفظ
والتغذية والتصوير والانماء والاحساس والنطق اهي كلها صادرة من كلمة فاعلة او قوى متعددة متجددة الحدوث او هي كمالات متعاقبة
متعددة متفاضلة في الكمال غير وارد وحيث ان كلام المحقق الطوسي ره دل على الاول كما هو ظاهر كلامه وكونه الحق وكونه موافقا لكلام
الشيخ وهو بصدد شرح كلامه واما ما اورده بقوله فان كان الاول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فتكون معطلة عن فعلها الخاص
مدة وهذا يخالف قواعدهم فغير وارد ايضا اما اولا فلانه يمكن ان يكون مراد المحقق الطوسي كما اشرنا بعض كلامه وحدة ما يقع
عليه اسم النفس النباتية والحيوانية والناطقة بالذات لا الصورة اي حافظ المزاج المني ايضا فعلى هذا فلا يرد حدوث الناطقة مع حدوث
النطفة حتى يلزم التعطيل المذكور واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون المراد وحدة تلك الصورة اي حافظ ايضا مع تلك النفوس بالذات
كما هو الظاهر يمكن ان يقال ان ذلك التعطيل انما يلزم لو لم يكن هناك مانع من توجه الناطقة الى فعلها الخاص بها وهذا ممنوع اذ ربما كان في جهة
الحكمة مادة بحيث يقتضي ان يكون الة لاستكمالها او انغمارها في الرطوبة مما قيل او نحو ذلك مانع عن فعلها الخاص بها وهو ليس

فيه التعطيل المحال كما انها في مرتبة النباتية والحيوانية ايضا كذلك بل انها في بعض مراتب كونها ناطقة كمرتبة العقل الهيولاني ايضا
كذلك ولا تعطيل اذ المانع من فعلها انما هو هناك موجود ومن نحو ما ذكرناه لم يقل احد بان لها طاقة في مرتبة قوة النظر ...
وبالملكة وبالمستفاد وبالفعل نفوس متعددة بالذات او انها في مرتبة الهيولانية نفس مغايرة بالذات للنفس التي فيما بعد تلك
المرتبة بل الاتفاق واقع على انها في تلك المراتب جميع ذات واحدة تختلف كمالاتها ثم انه لو كان هذا الذي اراد الذي اورده
صدر الافاضل على تقدير وحدة النفس بالذات واردا لكان يرد على نفسه ايضا اذ هو ايضا ذهب اليه كما قال في تحقيق الرسالة
بهذه العبارة قال الاشراقيون ... من الناس من زعم ان فينا نفسا نباتية واخرى حيوانية واخرى ناطقة
والجمهور على ان النفس فينا واحدة هي الناطقة فتقاد لها عدة قوى فان كل انسان يقول احسست فغضبت وادركت فحركت
فهذه الكمالات ذات نفس شاعرة فكل القوى من لوازم هذه ثم ذكر وجوها اخرى على هذه الوحدة كما يظهر على من راجع كلامه الا
ترى ولئن كان ان الثاني يلزم عليه ما يلزم به الشق المتقدم من تفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه الى الآخر فهو وارد على هذا
التقدير اي تقدير تعدد النفوس بالذات حيث انه يلزم ح تفويض الصورة المنوية التي هي فاعل طبيعي تدبيرها الى النفس النباتية التي
هي فاعل طبيعي وكذا تفويض النفس النباتية تدبيرها الى النفس الحيوانية وتفويض الفاعل الطبيعي تدبيره الى آخر سواء كان ذلك الآخر
طبيعيا ايضا كما في الاول او فاعلا غير طبيعي كما في الثاني ممتنع على اصولهم لان الطبيعة لا تكون طالبة لامر وتاركة له وكانه رد
الشوق كلامه ذلك بان هذا التفويض انما يلزم على تقدير تعدد النفوس بالذات لا على تقدير وحدتها بالذات وتعددها باعتبار
القوى والكمالات اذ هي على هذا التقدير فاعل واحد هو النفس الناطقة المجردة التي هي فاعل ارادي وليس هناك تفويض بل زيادة
كمالها بزيادة استعداداتها وما ذكر المحقق الطوسي حيث اورد هذا الالزام على الامام الرازي ينبغي ان يكون نظره الى تعددها بالذات
فانه لو كان نظره الى وحدتها بالذات لم يرد الالزام على الامام حيث ان تفويض نفس الام التي هي واحدة بالذات وهي نفسها الناطقة
التي هي فاعلة بالارادة تدبيرها الى النفس الناطقة للمولود التي هي ايضا واحدة بالذات وفاعلة بالارادة ليس من تفويض احد
الفاعلين الطبيعيين تدبيره الى الآخر فهذا الالزام قرينة على ان نظر المحقق الطوسي الى تعدد النفوس بالذات وما ذكره من قوله جميع هذه
القوى كشيء واحد قرينة على ان نظره الى وحدتها بالذات وبذلك يحصل الابهام والاجمال في كلامه ولم يتبين منه ان هذه الافاعيل التي
صادرة عن كل واحد منه فاعله او من كل ... متعددة فعالة وبالجملة لو كان نظره الى وحدتها بالذات لم يرد الالزام على الامام الرازي
ولم يعلم بعد ان مذهب الامام هو التعدد بالذات حتى يكون الالزام عليه الزاميا ولئن كان نظره الى تعددها بالذات ورد عليه ايضا ما
على الامام وهذا غاية توجيه كلام صدر الافاضل في ايراده على المحقق الطوسي ويمكن الجواب عن ذلك بان الظاهر كما ذكرنا ان نظر المحقق
الطوسي الى الوحدة بالذات وانه على تقدير هذه الوحدة ايضا يرد الالزام على الامام فان ذات نفس الام وكذا ذات نفس المولود
ولئن كانتا فاعلتين بالارادة في بعض افاعيلها الا ان الافاعيل الحيوانية والنباتية لكن فعلهما انما هو الى جمع اجزاء النطفة وحفظها
اولا الذي هو من الام انما هو نفس الام وحفظها ثانيا الذي هو انما هو نفس المولود اي ذاته فعلان طبيعيان غير اراديين كما لا يخفى

والفاعل من حيث فعله الطبيعي سواء كان ذاته بذاته طبيعيا ايضا او اراديا لا يمكن ان يفوض تدبيره الطبيعي الى فاعل آخر
طبيعي او غير طبيعي خصوصا اذا كان فعله ايضا غير طبيعي كما هو ههنا حيث ان الدليل الذي ادعوه على هذا الامتناع جار ههنا ايضا وانما حاصل
ان الفعل الطبيعي من حيث هو فعل طبيعي لا يمكن ان يفوض تدبيره الى فاعل آخر ولا مانع من ان يكون فاعل واحد من جهة ذاته
بذاته او من بعض الاعتبارات فاعلا بالارادة ومن جهة بعض الاعتبارات الاخر فاعلا طبيعيا فانه لا مانع من ان يكون النفس
المجردة الانسانية من جهة تعلقها بمجموع البدن كالصورة المعدنية وفاعلة بالطبع ومن جهة تعلقها ببعض اجزاء بدنها كالكبد نوعا
من التعلق كالنفس النباتية وفاعلة بالطبع ايضا ومن جهة تعلقها ببعض آخر منه كالقلب نوعا من التعلق كالنفس الحيوانية وفاعلة
بالارادة ومن جهة ذاتها بذاتها نفسا مجردة فاعلة بالارادة ايضا كما انها من جهة تعلقها ببعض اجزاء بدنها كالدماغ نوعا
من التعلق مدركة للجزئيات ومن جهة ذاتها بذاتها مدركة للكليات فان امر النفس عجيب عجاب والله اعلم بالصواب ومن هذا تبين
ان نظر المحقق المذكور الى الوحدة بالذات وان الزامه على الامام الرازي وارد واما قول صدر الافاضل ولئن كان هناك فساد
صورة سابقة وكون صورة لاحقة فكيف التوهم بكمال الاستعداد ... والغفلة حاكمة بان التوجه الى الكمال انما في ابقاء
والاستكمال فهو لئن كان ناظرا الى تقدير وحدة تلك النفوس بالذات واختلافها في الآثار كما هو المستفاد من كلام المحقق المذكور
والشيخ وغيرهما فلا يخفى انه غير وارد فان هؤلاء لا يقولون بذلك بل انهم يقولون بتكامل استعداد تلك النفس الواحدة وترتب
كمالاتها بحسب استعداداتها من غير فساد نفس وكون نفس اخرى وعليه ينبغي ان يحمل قول المحقق الطوسي ... غير
... بعيد رغم المتقدم وزيادة وكذلك لو كان ذلك ناظرا الى تقدير تعددها بالذات فانهم ولئن قالوا بكون نفس لاحقة لكنهم لم يقولوا
بفساد النفس السابقة بل ان ظاهر كلامهم انهم قالوا باجتماع تلك النفس اللاحقة مع السابقة في الوجود وترتب الآثار حيث قالوا بان
فينا نفوسا متعددة كما نقل صدر الافاضل نفسه عنهم في كلامه المنقول عنه آنفا واما قوله فقوة وحدة المادة ووحدة الفعل ...
... فهو لئن كان من تتمة ما تقدم وكان مراده ان القوة الواحدة لا تفعل فعلين متناقضين اي التوجه الى الكمال ...
فجوابه قد ظهر مما ذكرنا ولئن كان ايرادا آخر على تقدير وحدة النفس بالذات وكان مراده ان النفس الواحدة لا تفعل الافعال النباتية
والحيوانية والنطقية فهو ايضا غير وارد اذ هذه الافعال غير متباينة ... بل يجتمع بعضها مع بعض في الوجود وتعددها انما ... في وحدة
فاعلها بالذات اذ فاعلها مع وحدتها بالذات مختلفة متعددة من جهة الاعتبارات وبحسب الآثار والكمال فظهر من ذلك ان الايرادات
التي ذكرها صدر الافاضل في هذا المقام لا وجه لها كما ان ما اختاره في جواب ذلك السؤال المشهور وقال انه هو التحقيق لا وجه له
اذ هو مبني على تجويز الحركة في الجوهر وقد تبين بطلانها في موضعه حيث ان المتحرك في كل متوسط يجب ان يبقى ذاته مع حصول الحركة
واذا فرضت الحركة في الجوهر كانت الحركة في الصورة الجوهرية بحيث لا تبقى واحدة منها في زمانين فيكون المتحرك نفس الجوهر
والهيولى لا وجود لها الا بالصورة ومما ذكرنا ظهر لك ترتيب ما ذكره صدر الافاضل ايضا وقد ظهر ايضا ما ذكره المحقق الطوسي

ما ذكره الامام الرازي فظهر ان ما حققه المحقق الطوسي هو ما ينبغي ان يكون المعول عليه في جواب ذلك السؤال المشهور وحيث عرفت ما ...
من الكلام في البين للتمهيد عن جواب السؤال الذي اوردناه على كلام الشيخ في الشفاء فلنرجع الى بيان الجواب عنه فنقول انك اذا حققت
ما تلوناه عليك تبينت معنى ما ذكر الشيخ من كون النفس حافظ المزاج والتركيب وعلة لهما فان معناه كما لا يخفى كما تقدم ان المزاج ...
لما كان واقعا بين اضداد متنازعة الى الانفكاك وهي كيفيات البدن التي تطلب كل منها احيازها الطبيعية لو خليت وطباعها
فلا بد من ان يكون هناك قاسر يقسرها على الاجتماع والالتيام وليس ذلك القاسر هو المزاج لان المزاج انما يحدث بعد الاجتماع فلا يمكن
ان يكون قبله فلا يكون علة له بل العلة القاسرة لتلك الاضداد على الاجتماع انما هي امر آخر ان شئت سميته قوة وان شئت سميته
صورة وان شئت سميته نفسا وهذا القاسر كما انه علة لجمع تلك الاجزاء والتيامها كذلك هو علة لما يحدث بعد الالتيام ويتبعه اي المزاج
فهو علة اولا للالتيام وثانيا لحدوث المزاج من المبدأ الفياض ولبقائه وانحفاظه فهو كما انه جامع للاجزاء كذلك هو علة حافظ للمزاج
فهذا القاسر الجامع الحافظ هو نفس المولود التي هي واحدة بالذات مختلفة باعتبار القوى والآثار ... الكمالات وتعددها
في كل حالة من حالات الجمع والحفظ معا ما سوى مرتبة كون تلك القوة بحسب الترتيب ... صورة منوية فان فعلها في تلك الحالة
انما هو حفظ مزاج المني كالصورة المعدنية لا الجمع حيث ان الجامع للاجزاء الغذائية التي يتبع جمعها المزاج المنوي انما هو نفس الابوين لا نفس
المولود وليس في ذلك تفويض احد الفاعلين الطبيعيين من حيث فعلهما الطبيعي تدبيره الى الآخر كما ... من جهة ان الجمع و
الحفظ ولئن كان كلاهما فعلين طبيعيين والمفروض ان نفس الابوين فوضت الحفظ الى نفس المولود الا انه ليس فيه تفويض نفس الابوين
فعلها الى ما هو ... نفس المولود حيث ان فعل نفس الابوين انما هو الجمع وهي لم تفوضه الى نفس المولود بل الصادر من نفس المولود في تلك المرتبة

انما هو الحفظ خاصة دون الجمع فتقرر ثم انه عند حدوث المزاج المنوي المستعد لتلك الاجزاء التي هي مادة انسان لحدوث نفس من المبدأ الفياض
متعلقة بها قائمة بها وهي التي قلنا انها واحدة بالذات مختلفة باعتبار القوى والكمالات لصدور عنها الجمع والحفظ معا وبذلك
يظهر معنى قول الشيخ ان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس ... على زيادة الايضاح لهذا فيما بعد ... وما اوجه
الجمع بين ما ذكره في الشفاء وفي الاحتمال الثالث من ان ... والبدن انما يكون بسبب كيفيته من تغير المزاج والتركيب وما نقلناه عنه في الكتاب
من ان النفس جامعة لكيفيات البدن وحافظة للبدن على النظام الذي ينبغي فلا تستولي عليه المغيرات الخارجة ما دامت النفس موجودة
فيه ولئن الالتيام الواقع في اجزاء البدن اذا لحق جامعه وحافظها علته التي هي النفس ... او عدم تداعى الى الانفكاك ...
هذا الجمع والحفظ سواء كان متعلقهما الاجزاء البدنية او المزاج البدني حيث كانا فعلين حاصلين في مادة ... فاعلا
وفاعلها النفس كما دل عليه كلام الشيخ وقابلها البدن باجزائه وكيفيته ... علتها بالذات هي النفس وعلتها بالعرض هي البدن
كما يدل عليه كلام المحقق الطوسي في ذيل قول الشيخ في الاشارات ان الجسم عسى ان يكون آلة لها وحافظ للعلاقة معها بالموت
لا تفسد جوهرها حيث قال واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم هنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة
في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج

المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك نسب استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه اليه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض انتهى ثم انه حيث كان هذا الجمع وهذا
الحفظ امرين حادثين بعد ما لم يكونا وكان وجود معلول ما يقتضي وجود جميع علله ... وكان زواله لا يقتضي زوال جميع ذلك
بل يكفي زوال امر ما من اجزاء علله او شرطها او طرو ضده عليه كان وجود هذا الجمع والحفظ فاعلهما وقابلهما معا مع جميع الشرائط
التي هي شروطهما ... فيه زوال التيامهما فانه يكفي فيه زوال قابلها وعلتها بالعرض كالبدن من غير ان يقتضي ذلك زوال ذات علتها
الفاعلة وعلتها بالذات كالنفس ... بتوسط هذا زوال البدن بالذات وفساده عن صلاحيته لما ذكره الشيخ في ذلك
الاحتمال الثالث ان ... والبدن انما يكون بسبب كيفيته من تغير المزاج والتركيب اي بسبب زوال الجمع والحفظ ...
... والبدن ... والمزاج ... البدن ... الجمع والحفظ ... لوقوع الالتيام
... البدن ... المغيرات الخارجة والداخلية فيخرج بذلك عن ...
لوقوع المزاج ... فساد ... المزاج ... ذلك المزاج ... البدن
الى الانفكاك على مقتضى طباعها فيلحق ذلك فساد البدن ويتبعه زوال علاقة النفس عنه ونحن نعلم بالضرورة ان زوال الجمع والحفظ
بتغير المزاج والتركيب انما يكون بهذا السبب ... والبدن كما نعلم بالضرورة ان ... والبدن انما يكون بتغير مزاجه وتركيبه
ويؤيد ما ذكرنا قول الشيخ في الشفاء في فصل ماهية النفس واذا فارقت النفس وجب ضرورة ان يكون فراقها لغالب صيّر الموضوع كالة
اخرى واحدث فيه صورة جمادية كالمقاومة للصورة المزاجية الموافقة للنفس وتلك الصورة والمادة التي للنفس لا تبقى بعد النفس على
نوعها النباتي بل لا بد ان يبطل نوعها وجوهرها الذي به كان موضوعا للنفس ... صورة لتستبقي المادة بالفعل على طبيعة ...
ذلك الجسم الطبيعي كما كان بل يكون صورة واعراض اخرى ويكون قد تبدل ايضا بعض اجزائها وفارق مع تغير الكل فلا يكون
هناك مادة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعة للنفس والآن هي موضوعة لغيره وكذا قوله في الاشارات ...
الجسم عسى ان يكون آلة لها وحافظ للعلاقة معها بالموت لا تفسد جوهرها حيث نسب تلك الاستحالة الى ... وكذا قال المحقق الطوسي وذلك لان
فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه والتحقيق ان زوال المزاج والتركيب انما يكون لطرو عوارض على البدن
... على المزاج الخاص والتركيب الخاص ... فيخرج البدن عن القابلية لذلك المزاج الخاص فيفسد المزاج بزوال علته القابلة اذ من حيث
انها قابلة فيفسد المزاج ويتبعه زوال البدن وفساده من حيث المزاج والتركيب وكذا من جهة الصورة ... والنوعية بل الجسمية
ايضا ... ولا يستلزم ذلك ... العلة الفاعلية للمزاج والتركيب او علتها بالذات اعني النفس الجامعة والحافظة للمزاج
حيث ان انعدام المعلول لا يستلزم انعدام جميع العلل ... فقد عرفت فيما تقدم ان تغير المزاج والتركيب لكونه تدريجيا مستمرا كالحركة في
زمان على مادة تقبل التدريج لا يمكن ان يكون مستتبعا لانعدام ذات النفس لكونها مجردة عن المادة في ذاتها ثم هو يمكن ان يكون مستتبعا

اعدام النفس من حيث كونه جامعة وحافظة بالذات ان زوال صفة جمعه وحفظه وكذا انقطع علاقتها عن البدن حيث انه
اذا لم يكن هناك مادة قابلة للجمع والحفظ لا يتصور الجمع والحفظ وان كان ذات الجامع والحافظ بذاته موجودا لا ينتفى ذاتا
ولا فى علتيه بذاته واذا زال ذلك المزاج الخاص الموافق للنفس الذى هو منشأ علاقتها بالبدن زالت علاقتها عنه من غير ان يكون
ذلك مستلزما لانعدام ذات النفس وسيجى زيادة بيان له ان شاء الله تعالى وعلى هذا فيمكن ان يحمل كلام الشيخ فى الشفاء وهى حافظة
لهذا البدن على النظام الذى ينبغى فلا يستولى عليها الغيرات الى رحمه ما دامت النفس موجودة فيها انها حافظة له على ذلك النظام
مادام يمكن الحفظ ويمكن ان يكون ذلك المزاج قابلا له صالحا له ولم يطرأ عليه الفساد ولم يستول عليها الغيرات وما دامت النفس موجودة
مع البدن متعلقة به جامعة حافظة واما اذا لم يمكن ذلك خرج البدن عن الصلاحية لفساد حفظ المزاج وفساد المزاج وفسد البدن
الفيد وزال الحفظ وانقطعت علاقتها عنه وكذا كلامه فى الاشارات وهذا الاستيام كما يحق الجامع اى فظ وهى او عدم ستمانى
الى الانفكاك على انه اذا الحق الجامع اى فظ ونحن من حيث الجمع والحفظ بسبب الامراض المهلكة البدنية او عدم من هو الكيفية
بسبب الموت الذى يتداعى الالتئام الى الانفكاك فزال جمعه وحفظه فزال التعلق عن البدن فتفرقت من غير ان يكون مستلزما لانعدام
الجامع الحافظ بذاته وعلى هذا فتحصل الجمع بين كلامى الشيخ من غير تكلف وهذا الذى ذكرنا انما هو على ما هو ظاهر ما نقلنا عن الشيخ انه
فى فراق النفس عن البدن ومذاق الحكماء الطبيعيين فى الموت واما على مذاق بعض الحكماء الالهيين فيمكن ان يقال ان البدن
المزاج الخاص والتركيب الخاص اللذين هما منشأ تعلق النفس به لما كان آلة لاستكمالها بحيث كانت تحتاج اليه فى استكمالها كانت
جامعة حافظة للبدن على مزاجه وكانت العلاقة شديدة باقية وحيث خرج كمالاتها المعتد لها به من القوة الى الفعل مرتبة فمرتبة
وكان الاحتياج اقل فاقل ولا سيما اذا استولت الغيرات على البدن ضعف الجمع والحفظ مرتبة فمرتبة الى ان انتهى الامر الى مرتبة يزول
فيها الاحتياج بالمرة وينعدم العلاقة ويزول الحفظ فيتداعى الالتئام المحفوظ وكذا الاجزاء المتشكلة الى الانفكاك فينعدم المزاج ويفسد
البدن ويفسد وعلى هذا ايضا فيحصل الجمع بين كلاميه ايضا وكانه اصح كلام الذى نقلنا عنه فى حفظ النفس المزاج واشتغالها
ثم اعلم ان ما ذكره الشيخ فى الشفاء فى الدليل على انه لا يجوز ان يكون سبب من الاسباب يعدم النفس حيث ذكر ان كل شئ موجود فرضته
انه يفسد بسبب ما ان يكون فيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفعلية البقاء متغايران فاذن
هما امران مختلفان ثم ذكر ان كل شئ يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب ضرورى واذا لم يكن واجبا
ممكن والامكان الذى يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون فى جوهره قوة ان يبقى وان فعلية البقاء وقوة البقاء ايضا
متغايران وهما امران مختلفان فيلزم ان يكون ذاته مركبة من امرين باحدهما فعلية بقائه وهو الصورة وبالآخر قوة بقائه
كما ذكره وانما لم يكتف بالمقدمة الاولى فى بيان الدليل ولم يقل ان قوة الفساد وفعلية البقاء متغايران فاذن هما امران مختلفان
فيلزم التركيب بعبارة الاولى ان موضوع قوة الفساد غير موضوع فعلية البقاء وانه لا يجتمع فى الشئ الواحد ان يحل قوة فساد

هو بعينه موصوف بالفساد ولا شئ من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوفا بالفساد ولان الشئ لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول
لزم اجتماع الشئ مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقى لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد لا يبقى مع الفساد فلا يكون الشئ الواحد باقيا
بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد ولانه اذا قرر الدليل هكذا ورد عليه النقض كما اورده صاحب المحاكمات بان الامر لو كان الشئ قابلا
الفساد لا يجتمع معه فان معنى قبول الشئ العدم او الفساد ليس ان ذلك الشئ يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه ينعدم فى الخارج
واذا حصل فى العقل وتصور العقل العدم الخارجى كان العدم الخارجى قائما به فى العقل واما فى الخارج فليس هناك شئ قابل للعدم
وان كان يمكن دفع هذا النقض بان الشئ لا يمكن ان يقبل نفسه لان القابل الشئ يجب ان يكون قابلا لما هو مستلزم للقوام وفساد
نفسه مباين له فلا يمكن ان يقبله نعم يمكن ان يكون شئ قابلا الفساد وغيره عنه وسيأتى تحقيق ذلك كله ان شاء الله تعالى واذا سلك
فى الدليل مسلك المقدمتين جميعا اى ان قوة الفساد وفعلية البقاء امرين مختلفين وان قوة الفساد وفعلية البقاء يستلزمان قوة
البقاء ايضا وان قوة البقاء وفعليته امرين مختلفين فيلزم التركيب وان لا يكون موضوعاهما امرا واحدا كما سلك الشيخ بهما تم الدليل
من غير ورود هذا الايراد عليه حتى يحتاج الى الجواب عنه بما ذكرنا وبالجملة فكلامه فى الشفاء فى ذلك لا غبار عليه واما كلامه فى الاشارات
فى ذلك حيث قال ولانه هل يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات فكانه محل تأمل وذلك حيث لم يتعرض لقوة فعلية
الثبات ومغايرة قوة الثبات لها وقد عرفت ان اتمام الدليل يتوقف عليها الا انه يمكن حمله على ما فى الشفاء بان يقال معناه هل يكون
مركبا من ذلك لان قوة الفساد فى الشئ الموجود الباقى بالفعل تكون مع فعلية الثبات وان قوة الفساد مع فعلية الثبات تستلزمان
قوة الثبات وان قوة الثبات وفعليته متغايرتان وتستلزمان محلين متغايرين مختلفين والتركيب واما المحقق الطوسى فى شرحه للاشارات
فكانه نظر الى ظاهر كلام الشيخ فقرر دليله وتمسك فيه بالمقدمة الاولى فقط اى ان قوة الفساد غير فعلية البقاء حيث قال كل موجود يكون
زمانا ويكون من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعلية البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق
فاسدا وكل فاسد باقيا فاذن هما امران مختلفان والمحل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين الا وقابل الفساد جزء وهما
الاصل غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات ولم يتعرض للمقدمات الثانية التى لها مدخل فى اتمام الدليل اى ان ذلك مستلزم لقوة
الثبات وهى متغايرة مع فعلية الثبات وتستلزمان محلين مختلفين ويرد عليه اولا انه شرح غير مطابق لكلام الشيخ فان الشيخ لم يذكر
فعلية الثبات بل ذكر قوة الثبات حيث قال فلم يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وثانيا فان المحقق
الطوسى وان تعرض لذكر قوة الثبات فى قوله فالنفس ان كان محلا فلم يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات حيث
ان الموجود فى بعض النسخ لقوة الثبات وان كان الموجود فى البعض الآخر لوجود الثبات كما فى اول كلامه واخره الا انه اغفل ان يكون اشارة
الى المقدمات الثانية حيث ان المقدمات الثانية المغايرة بين قوة الثبات وفعليته لا بين قوة الفساد وقوة الثبات وان كان هى ايضا
لظاهر كلام الشيخ واما ثانيا فلانه على هذا التقرير الذى ذكره لشرح كلام الشيخ يرد عليه النقض المذكور آنفا ويحتاج الى الجواب عنه بما ذكرنا او
نحوه وقد اورده صاحب المحاكمات عليه حيث قال فى قول المحقق الطوسى فاذن هما امران مختلفان بهذه العبارة وهاهنا شئ وهو ان الكون



الاول ان قوة الفساد ومغايرة البقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك وانه
ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين اى موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشئ واحد ولم يذكر على الدليل
دليلا واستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد الى آخر ما نقلنا فى قولنا وبعبارة اخرى ثم قال وفيه نظر لانا لا نسلم ان الشئ
لو قبل الفساد الى آخر ما نقلنا من النظر وبالجملة فما ذكره هذان العلمان فى دليل كلام الشيخ فى الاشارات كانه مبنى على غفلة عن كلامه فى الشفاء
وان توجيه كلامه فى الاشارات ينبغى ان يكون مطابقا لما ذكره فى الشفاء لا لما ذكره المحقق الطوسى واورد عليه صاحب المحاكمات النظر كما نقلنا
وبعبارة اعلم ثم ان المحقق الطوسى كما نقلنا كلامه قرر دليل الشيخ فى الاشارات على هذا المطلب هكذا انه ابتدأ واحتج على بقاء
النفس ويريد بالمحل كل بسيط غير حال فى شئ من شأنه ان يوجد فيه الاعراض والصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو
باق نحو الاولين فهو حاصل القياس اليه ثم بين مغايرة فعل البقاء لقوة الفساد كما نقلنا عنه ثم ادعى انهما لامرين مختلفين ثم قال
فالنفس ان كان محلا فلم يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات فان لزم ان يكون محلا او لم يكن بسيطا غير حال كان اما
مركبا واما حالا والثانى باطل بطلانا والمركب يكون مركبا فى التركيب غير حال اما بعيد كالمادة من الجسم واما قريب على التقدير ان البسيط
الغير الحال موجود فى المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات ثم قال فى قول الشيخ واذا كان كذلك يمكن اشتمال هذه
الاشياء قابلة للفساد ويعدم وجودها بعللها وثباتها بها هكذا اى اذا ثبت ان النفس اما محل واما ذات محل لم يكن هى مما يجوز فحالها
تركيبها ولا هو كذلك غيره حامل الفساد وبيان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط والاول هو المحل فالثانى ليس بمحل فاذن
النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجودها بعللها وثباتها بها لان حال الوجود وبقاءه يكونان فى الممكنات الوجود مستفادين من عللها
انتهى ثم اورد صاحب المحاكمات على هذا الدليل بان على هذا التقرير وقال فى قول المحقق الطوسى والنفس ان كان محلا اى لا يخلو اما ان
يكون النفس بسيطا غير حال فلا يمكن قبوله الفساد ولا يستدعى قبول الفساد التركيب واما ان تكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لان
النفس غير منطبعة فى شئ لما تبين فى الاثبات بدلائل انها ليست قوة حالة فى الجسم وهذا لا يستلزم انها لا تكون حالة فى شئ اصلا
لم لا يجوز ان تكون حالة فى مفارق قلنا انا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون كلها غير حال
او يكون شئ منها حالا كالصورة والآخر محلا كالهيولى واياما كان يوجد بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس قابلا للفساد فلا تكون
النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نسلم انه اذا وجد بسيط يلزم ان لا تكون النفس قابلة للفساد وانما يلزم ذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس
وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما فى الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا تقبل الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر كما لا يخفى
نحن نقول من اول الامر ان النفس لا بد ان تكون بسيطا غير حال والا لكان حالا او مركبا وهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه يلزم وجود
بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا عن الجسم عاقلا لذاته ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس هذا خلف
لا نم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون كالهيولى لا يقوم الا بالحال فيه وح لا يلزم ان يكون نفسا انتهى كلامه وقد
سبقه الامام الرازى بناء على ما فهم من كلام الشيخ فى الايراد على هذا الدليل واعترض عليه اعتراضات كما نقل المحقق الطوسى الاول انه لو كان
للنفس هيولى وصورة فى نفس الهيولى الاجسام او صورة وكان الثانى ان هيولاها وحدها لما كان الشئ من النفس هو النفس بل جزء منها وح يكون

ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها الثانى ان النفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا
بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤكد ما ذكرناه وقال صاحب المحاكمات فى تقرير اعتراضه الاول
بهذا ان عدم قبول النفس الفساد على تقدير انها محل ظاهر واما على تقدير انها ذات محل اى مركبة فلان ذلك لا يكون كلها حالا حتى يتحقق
بسيط غير حال غير ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد ومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعنى ان يكون النفس مركبة وجعل تركيب
من حال ومحل فانها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس
الواحدة نفوسا متعددة وانه محال فلهذا فرض الامام تركيبها من حال ومحل وانهما مخالفان لهيولى الاجسام وصورتها لانها جزء النفس وحيوان
وان الشئ المحل لا الحال فى لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله وح يجوز ان لا تكون كمالاتها الذاتية
باقية فقد تم الاعتراض دونه ولا دخل له فى الاعتراض الا انه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام القوم فى هذا الباب فانهم لما اثبتوا
بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التى اكتسبت حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال
لا يمكن القطع بشئ من هذه لجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فان انتفى انتفت انتهى كلامه واقول
ان هذه الايرادات المحكمات واردة على دليل الشيخ فى الاشارات ان كان تقريره ما ذكرنا على دليله على هذا المطلب فى الشفاء ايضا اذ
والاختلاف انما هو فى العبارة وان ما ذكره فى الشفاء بقوله وكلامنا فى هذا الشئ الذى هو الشيخ والاصل وهو الذى نسميه النفس وليس كلامنا فى
شئ مجتمع منه ومن شئ آخر لا يكون نفعا فى دفع تلك الايرادات كلها او بعضها اذ هو انما نسبه وادعى ان الكلام فى هذا دون ذلك من غير
التركيب من جزئين ليس بنافع فى ذلك فى ظنى ان هذه الايرادات كلها انما نشأت عن الغفلة عن كلام الشيخ فى الكتابين مثل ما تقدم حيث
انه عند امعان النظر فيما ذكره فى الكتابين من الدليل على هذا المطلب وما بنى عليه الدليل يمكن توجيهه بحيث لا يرد عليه تلك الانظار والايرادات
اما كلامه فى الشفاء فلانه ذكر فى فصل ان الانفس الانسانية لا تتعدد بعد ما تبين فى فصل سابق عليه ان الانفس غير مادية ثم بين فى فصل بعده كيفية
انتفاع النفس بالحواس فى ادراكاتها الجزئية وانها عاقلة لمعقولاتها بالذات كما يظهر ذلك على من راجع كلامه وتأمل فيه واذ حيث اثبت
فى الفصل المتقدم ان النفس الانسانية غير مادية اثبت انها غير مركبة من مادة وصورة كالجسم اى تركيبا من جزئين احدهما حال والآخر بمنزلة
والآخر محل له بمنزلة مادة او هيولى بحيث يكون تحقق الحال بالمحل وتقوم المحل بالحال كما ذكره فثبت بذلك كون النفس جوهرا مجردا غير مركب من جزئين
الجزئين على جزئين كان كل منهما ذا وضع بل مركب مطلقا من حال ومحل وان كان بالمحل والحال كلاهما مفارقين عن المادة غير ذى وضع وكذا
المركب منهما حيث ان التركيب من جزئين اذا لم يكن احدهما حالا فى الآخر والآخر محلا له ولم يكن احتياج لاحدهما الى الآخر فى الوجود او التشخص
لا يكون تركيبا حقيقيا ولا منشأ لكون الجزئين مع التركيب مركبا وان كان التركيب من مادة وصورة كالجسم فيلزم ان يكون النفس جسمانية
ومادية والمفروض خلافه وبالجملة انه اثبت بذلك كون النفس غير مركبة من مادة وصورة او من شئ كالمادة وشئ كالصورة فما ذكره
الامام فيما نقلنا عنه ان النفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس
عندهم مركبة من مادة وصورة شبهة فى هذا المقام وجوابها ما ذكره المحقق الطوسى ان ما ذكره مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة

تنقسمان على ما ذكره وعلى خرقه الجسم لثبات به والا فتجمع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة وان تحصل لنا ادعوه فراجع
الجنس والفصل من المادة والصورة الخارجيتين على تقدير تسليم انما هو في الاجسام واما في غيرها فلا نسلم كيف ولنا الاعراض ايضا
ربما يتميز الجنس وفصل ولا يكونان منتزعين من المادة والصورة الخارجيتين اذ ليست مرجحا بالكيف الجواهر المجردة عن المادة
وكذلك حيث اثبتنا ان النفس غيرها وفيها انها ليست عرضا او صورة حالتين في مادة او جسم ذي مادة فلزم ما ذكره من ان ليست النفس
مركبة في ذاتها والبسيطة قائمة في مادة وكذلك حيث اثبت في الفصل الثالث انها عاقلة لمعقولاتها بالذات من دون توسط
آلة في ذلك يلزم قيامها انما هو بالذات كتعقلها لمعقولاتها اذ العاقل بالذات لا يكون الا قائما بالذات من غير دخل امر آخر
في قيامها ووجودها اذ لو كان لامر ما دخل فيه لكان كذلك والمفروض خلافه وحيث اثبت ذلك لزم منه ان النفس غير مركبة من جزئين
حال ومحل اذ المركب تركيبا كذلك يكون تقومه بجزئيه فلا يكون قائما بالذات وكذلك لزم منه انها غير حالة في شيء ايا كان ذلك الشيء جسما
او غيره مجردا ام مادة ويا اذ الحال كذلك لا يكون عاقلا بالذات ولا قائما بذاته فلزم منها ايضا انها ليست عرضا والصورة الشيء جسم
او جسمانية او مجرد وكذلك لزم منه انها ليست محلا لشيء يكون قيامه بذلك الشيء اذ المحل الذي يكون محلا فيه لا يكون قائما بذاته كما هو
المفروض فلزم منه انها ليست هيولى ولا مادة لصورة ما يكون تقومها بتلك الصورة كالصورة الجسمية او النوعية بالنسبة الى الهيولى
ولنا الصورة العقلية التي تحل فيها ليست مما تتقوم او تعقل لذاتها اذ لو كان الامر كذلك لما كان للنفس قيام بالذات وتعقل لذاتها
مع قطع النظر عن حلول تلك الصورة العقلية فيها والمفروض خلافه حيث انها في مبدأ الفطرة ايضا لها قيام بالذات وتعقل لذاتها
وانها قد تزول تلك الصورة العقلية عنها وهي باقية على حالها من القيام بالذات والتعقل بالذات وبالجملة فقيام النفس بذاتها
من الضروريات كما اعترف به صاحب المحاكمات ايضا ويلزم منه عدم قيامها في وجودها وفي تعقلها بالمحل ولا بالحال والعجب منه انه اعترف
بذلك وادعى انه يمكن ان يكون النفس كالهيولى لا تتقوم الا بما يحل فيها وهل هذا الا تناقض فلزم ما ذكره الشيخ ان النفس مع بساطتها
في ذاتها اصل في الوجود والقيام والتعقل من غير دخل امر آخر في ذلك وان حصلت لها امور حالة فيها في الفصلين المتقدمين كون النفس
شيئا بسيطا لا تركيب فيه من حال ومحل اصلا ولا هي مما هو قائم بالمركب ويتعلق بالمادة ولا قيام لها في وجودها وتعقلها الا بذاتها
لا بامر آخر هو جزؤها او محل لها او حال فيها وانه لا يقدح في ذلك كونها محلا للصور العقلية سوى ما عددناه من جملة الصور او من جملة الاعراض
لانها ليست مما به قيام النفس بالذات وتعقلها بذاتها لانها قد تزول ومع ذلك يبقى محلها وهو النفس موجودة بذاتها عاقلة لذاتها
فلزم من ذلك ان لها مطالب حقيقية تنافي كونها مركبة بوجه وكذا كونها قائمة في المركب وكذا لزم منه انها اصل في الوجود والتعقل اصالة مطلقة
ولنا كانت لها ايضا مطلقة من انها اصالة في الوجود والتعقل لان كل اصل يلزم ان يكون بسيطا من غير عكس كما اذ قد يكون الشيء البسيط غير
اصل في ذلك كبعض الاعراض البسيطة وكالهيولى فلذلك اثبت الشيخ بساطة النفس اولا ثم اثبت اصالتها فيها يا حق لحجج من ذلك
السبب تكلم انه ليس جملا ثم انه حيث اثبت ما ذكرنا الحق على النفس انها بسيطة وانها اصل وشيء يعني انها اصل وشيء في الوجود والتعقل

بالذات والتعقل لذاتها لا مدخل لشيء غيرها سوى الفاعل المفيض اياها في ذلك سواء كان ذلك الشيء جزءا مطلقا او حالا فيها او
محلا لها وانها كما انها اصالة في ذلك بالنظر الى ذاتها كذلك لها اصالة حين فرض التركيب مع غيرها اذا اخذت على انها مركبة
مع جزء آخر ولوحظ ذلك الشيء معه في ذلك التركيب فان اخذ ذلك الشيء معها حين التركيب لا يقدح في انها وصالتها بالمعنى
المذكور بل لا يكون ذلك التركيب الا مجرد اجتماع فان ذاتها هو بسيط حقيقي بحسب انه لا ينقلب الى اخذه مركبا ومجتمعا مع غيره
المذكور مركبا حقيقيا وكذلك اثباتها هو اصل في الوجود والقيام والتعقل لذاته اذا اخذ مركبا كذلك لا ينقلب الى كونه جزء المركب
حالا او محلا وبالجملة الى كونه غير اصل في ذلك بحيث يحتاج كل من جزئيه الى الآخر فلا يكون ذلك التركيب المأخوذ الا اعتبارا
ومجرد اجتماع ولا يقدح ذلك في بساطتها الحقيقية ولا في اصالتها المطلقة وقع فما ذكره المحقق الطوسي ره من ان الشيخ يريد بالاصل
كل بسيط غير حال في شيء من شأنه لن يوجد فيه اعراض وصور ولن تزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل
بالقياس اليها راجع الى ما ذكرنا من معنى الاصل من بعض الجهات الا انه ربما يوهم ان ذلك مجرد اصطلاح اصطلح عليه الشيخ وليس كذلك لان
ذلك معنى الاصل لغة وعرفا ان ما هو الاصل في الوجود والقيام والتعقل والا انه لو كان قوله من شأنه لن يوجد فيه اعراض وصور
نعتا لقوله كل بسيط كما هو الظاهر فهو اصل بالقياس اليها يلزم منه ان الاصل هو البسيط الغير الحال في شيء ومن شأن ذلك البسيط
لن يوجد فيه اعراض وصور ولن تزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فيلزم منه لن يكون المحل المتقوم بالحال
ايضا اصلا في الوجود والقيام والتعقل وقد عرفت انه ليس كذلك ولو كان قوله من شأنه الخ نعتا للشيء يلزم منه ان البسيط لو كان حالا
في شيء كذلك كان اصلا ايضا فيلزم منه لن يكون الاعراض والصور البسيطة التي ترد على الهيولى الباقية في الحالتين اصلا في الوجود والتعقل
وهذا اظهر فسادا من الاول والا انه عده اصلا بالنسبة الى الاعراض والصور وانه يوهم عد الهيولى الاولى ايضا اصلا النظر في كلام الشيخ
انه عده اصلا اصالة في الوجود والقيام والتعقل ولنا المحل مطلقا خارج عن كونه اصلا بهذا المعنى كما قرره الم واذا عرفت ما ذكرنا فنقول
ان الشيخ بعد ما ذكر ان قوة الفساد تستلزم التركيب من مادة وصورة اما في ذات ذلك الامر المفروض فاسدا او فيما يتقوم هو به اراد الدليل
على عدم فساد النفس بان النفس لما كانت بسيطة مطلقة بحيث لا تركيب في ذاتها اصلا ولا قيام لها في المركب كما هو الثابت بما تقدم
لم تنقسم هي ولا ما تتقوم هي به الى مادة وصورة فلم تكن قابلة للفساد ولنا اخذت مركبة فذلك التركيب انما اخذ باعتبار مركبة في ذاتها
فذلك غير ممكن لما فيه من سلب مطالبها الذاتية واصالتها المطلقة وان اخذها مجتمعة مع غيرها وذلك انما باخذها كالصورة في ذلك المجتمع وهو
ايضا غير ممكن لما فيه من سلب اصالتها المطلقة ولعدم قيامها بالمادة فيلزم اخذها كالمادة لذلك المجتمع مع انها خاصة للمادة من حيث
ان المادة ايضا شيء بسيط غير قابلة للفساد وكذا هي جملة المركبات ولنا لم تكن اصلا بالمعنى المذكور المقصود ها هنا وقع فلنترك ذلك
المركب المجتمع لعدم كونه مما لا كلام فيه في النفس وهي جزء من هذا المجتمع لا محالة ولنترك ايضا الجزء الآخر من هذا المجتمع الذي هو بمنزلة
الصورة لعدم كونها نفسا ايضا ولننظر في الجزء الذي هو بمنزلة المادة اي النفس التي هي الاصل والشيخ في هذا المركب المجتمع والمتقوم به

ونقول ان تلك المادة اي هي الاصل والشيخ اما ان تؤخذ مركبة بكذا الى غير النهاية فننقل الكلام فيها الى غير النهاية وهذا محال وكذا ان ينقطع
الاخذ على سبيل التركيب فينتهي الكلام الى ما هو الاصل والشيخ منه ولنا لا يبطل ذلك الاصل حيث انه ليس فيه تركيب ولا قيام بالمركب
ولا قوة فساد وهذا هو النفس بعد عزلها على سبيل التركيب لا يقدح في مطلوب اذ كلامنا في النفس لا في غيرها وهي الاصل والشيخ من جملة
ما اخذ آنفا من هذا المركب لا في هذا المركب المجتمع من النفس ومن غيرها اذ هو ليس بنفس النفس فتبين من ذلك ان كل شيء بسيط غير مركب ولا قائم بالمركب
كما في الوجه الاول او كل شيء هو اصل في شيء كما في الوجه الثاني فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم بالقياس الى ذاته
اذ ذلك انما يحتاج اليه انما هو بسبب التركيب الحقيقي في ذاته او فيما يتقوم في ذاته والمفروض خلافه ثم انه ربما يشعر كلامه في التركيب حيث ذكر
ولنترك المركب ولننظر الى الجوهر الذي هو مادته ان ذلك التركيب انما هو باخذ النفس التي اعتبرناها مادة وهي الاصل مع غيرها الذي يكون بمنزلة
الصورة ويكون كالصورة ولم يتعرض لاخذها مع الاصل الآخر وكان وجهه ان اخذها كذلك يستلزم ان يكون نفس واحدة اكثر من واحدة وذلك
يستلزم ما هو المقصود وهو عدم فسادها والاصل فيه غاية ان يكون ذلك الاصل اكثر من واحد وعين النفس التي نحن بصدد الكلام فيها
وهذا الذي ذكرنا ولو كان حمل كلام الشيخ عليه لا يخلو عن تكلف الا انه غاية توجيه يتأتى على صحوله وبه يندفع جميع الايرادات التي نقلت
عن الامام الرازي وصاحب المحاكمات كما يعرف بالتدبر فيه فتدبر تعرف ثم ان الشيخ في قوله واما الكائنات التي تفسد فان الفاسد منها
هو المركب الى آخر ما نقل عنه لتقدير لبيان ان الاجسام وصورها وموادها والاعراض الحالة فيها التي يمكن ان تفسد والتي لا يمكن ان تفسد
ولنا السبب في امكانه وعدم امكانه ما هو ولنا ان النفس ليس كاي شيء منها فساد واما الكائنات التي تفسد كالاجسام العنصرية فان الفاسد منها
هو المركب المجتمع وقوة ان يفسد او يبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد حتى يلزم قبول الفساد من هذه الجهة واما الذي من جهة الوحدة
للبساطة التي فيها وفي ذلك يلزمه المادة التي هي بالقوة قابلة لكلا الضدين اي قبول صورها في وقت دفعها او ليس تلك المادة التي فيها
لن يكون محلا لكل آخر بل لان يكون هناك كثرة متشتتة من جسم ومادة هي قابلة لكلا الضدين ومن صورة حالة فيها بسببها تكون فعلية ذلك المركب
ولنا كان العمدة في قبول الفساد وهو المادة اذ هي قابلة للفساد والصورة غير في المركب ولا سبب في والصورة يلزم فساد المركب ايضا فليس
الفاسد المركب من جهة وحدته لا قوة فيه لن يبقى ولا قوة لن يفسد بل كان منشأ قبول الفساد فيه جهة تلك الكثرة وذلك التركيب من صورة ومادة
في تلك المادة قوة فساد الصورة التي من شأنها ان تفسد عنها ولما كانت المادة هي الاصل في قبول الفساد والصورة ومنها
المركب فاشعر بما ذكره ان النفس حيث لم تكن مركبة من مادة فيها قوة ان تفسد ولا قائمة بالمركب كذلك لا تكون قابلة للفساد وحاصله ان وايضا
المادة او مادة الجسم مطلقا سواء كانت مادة لجسم كائن فاسد او لجسم ثابت على الدوام فيها احتمالان احدهما وهو الاصح انها
تبقى بنفس ذاتها لا بقوة تستعد بها للبقاء والآخر وهو الراجح انها تبقى بقوة بها تبقى لكن ليس لها قوة ان تفسد شيئا آخر غير قوة الفساد
لان المراد بقولنا ان هذه المادة قوة ان تفسد ولنا فيها قوة فساد وغيرها كالصورة كان فيها قوة حدوث الصورة لا قوة فسادها
فان الشيء لا يمكن ان يكون محلا لفساده وفساد نفسه فيها قوة ان يفسد خاصة وعلى التقديرين يلزم ان تكون المادة باقية بسبب لها وعدم تركيبها
بقاؤها

من مادة وصورة ولنا ذلك ولنا كان يؤكد ما ذكرنا من ان السبب فيه انما هو لعدم ابطالها ولكن ليس امر النفس كامر المادة اذ النفس مع بساطتها اصل وشيخ
وهي ليست كذلك اذ وجودها وقيامها انما هو بما يحل فيها لا بذاتها كما في النفس ثم قال والسبب تعطل الى ان المادة فان قوة فسادها في جوهر المادة
لا في جوهرها الا عرض ان الاعراض والصور البسيطة ايضا في المادة ولنا كان يتوهم فيها ان لا يكون فيها قبول فساد من جهة بساطتها وعدم تركيبها
الذاتي من مادة وصورة الا ان تلك البساطة المستلزمة لعدم قبول الفساد وهي ما يكون منافية للتركيب في الذات والقيام بالمركب جميعا في تلك
الاعراض والصور البسيطة ليست كذلك اذ هي محتاجة الى الموضوع او المادة في الوجود او الشخص قائمة بالمادة او بالمركب من المادة ووقع فيه قوة
فسادها في جوهرها ذاتها لا في جوهر ذاتها ولذلك تقبل الفساد وكذا قوة فسادها ليست من جهة بساطتها في ذاتها بل من جهة قيامها بالمادة
او بالمركب من المادة وبالجملة فليس امر النفس كامر تلك الاعراض والصور اذ النفس مع بساطتها في ذاتها غير قائمة بالمادة ولا بالمركب من المادة
وهي اصل في القيام والوجود وليست الاعراض والصور ليست كذلك ثم قال والبرهان الذي يوجب ان كل كائن فاسد من جهة تناهي قوة
البقاء والبطلان انما يوجب فيما هو كائن من مادة وصورة ويكون في مادته ان يبقى فيه تلك الصور وقوة ان تفسد منه معا كما مر ذكره
فيما تقدم وبيانا كليا لوجه امكان فساد ما يمكن ان يفسد وما لا يمكن ان يفسد فتبين ان كل ما هو مركب من مادة وصورة او قائم بالمركب منهما
او بالجملة المادة في ذاته او في قيامه وفي مادته قوة ان يبقى فيها صورته وقوة ان تفسد لكن ان يفسد صورته ففيه المركب ايضا وليس كذلك
النفس كذلك فاشعر بان غير الكائنات الفاسدات من الاجسام كالفلكيات ففي عندهم انها لا تفسد لاجل ان الشيء مادتها قوة ان تفسد وكذلك
صورها التي من شأنها ان تزول عنها ولا فيها في ذلك كونها مركبة وغير اصل لان تعلق الساطة والاصالة بكونها من شأنين لعدم قبول الفساد
ولا يلزم منه ان يكون كل ما هو كذلك هو غير السببين بل يمكن ان يكون ذلك بسبب آخر غيرهما كما في الافلاك وهذا غاية توجيه كلام
الشيخ في الشفاء وبه تم الدليل على ان النفس الانسانية لا تفسد وانه دفع عنه الانكار المورد عليه كما اشرنا اليه والله اعلم بالصواب ولنا توجيه
كلامه في الاشارات فلانه ذكر اولا في بيان الدليل على ان النفس الانسانية لا تفسد بفساد البدن قوله ولما كانت النفس الناطقة التي هي
موضوع للصور العقلية غير منطبعة في جسم بل انما هي ذات آلة بالجسم اي وجب ان لا يكون حاله ما اثبته في النمط الثالث وغيره فانها ليست
هي موضوع للصور العقلية الا انها مجردة في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة لان موضوع الصور العقلية التي هي مجردة عن المادة
لا يكون الا مجردا عنها ايضا كما هو المثبت عندهم وسياتي بيانه فحيث اشار الى تجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة اشار الى
انها غير مركبة من المادة والصورة كالجسم وغير قائمة بالمادة او الجسم كالصور والاعراض كما انه اشار بقوله غير منطبعة في الجسم الى هذا الاخير واشار
ايضا بقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها العقلية الذاتية اليه بل
ان احتياجها اليه انما هو في افعالها وادراكاتها الجزئية واما في افعالها وادراكاتها الكلية فلا بل هي عاقلة بذاتها لمعقولاتها من غير توسط
آلة في ذلك فاشار بما ذكره الى مطالبها الذاتية الحقيقية والى اصالتها المطلقة في الوجود والقيام والتعقل كما عرفت وجه ذلك ثم ذكر
بعد بيان ان النفس لا تفسد بفساد البدن قال اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان

الآلات لانها تعقل ذاتها كما علمت لا بآلة ولو عقلت بآلة لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال ايضا آخر ما ذكره من الآلة
على ذلك فتبين انها تعقل ذاتها من غير آلة ثم قال لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له
او كانت لا تعقله البتة الى آخر ما ذكره من الدليل عليه فتبين ايضا انها عاقلة لذاتها وكذا هي غير منطبعة في جسم ثم قال في الحكمة لهذه
الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا الذي يحفظ ذاته فاشار بما ذكره الى كونها عاقلة لذاتها دالة اصالتها في الوجود والقيام
والتعقل الى سلب الحيثية الذاتية اللازمة لها اشار ايضا بذلك الى نفي كونها مركبة من هيولى وصورة بل الى نفي
كونها مركبة من جزئين حال ومحل مطلقا ولذا كانا مفارقين بل الى نفي كونها مركبة من جزئين مطلقا ولذا لكونها حالا ومحلا وكذلك يشار
الى نفي كونها صورة او عرضا بل نفي كونها قائمة بالمحل مطلقا ولذا كان المحل جوهرا مفارقا غير ذي وضع وكذا اشار الى نفي كونها مادة او
كالمادة من شيء لكون جميع ذلك غير اصيل في الوجود والقيام والتعقل بخلاف النفس وايضا ما سوى المادة من هذه الامور قائم بالمادة
بخلاف النفس ثم قال في بيان الدليل على عدم امكان فساد النفس بسبب من الاسباب ولانه حمل ذكره على سبيل الاستعانة بما تقدم
ومجال ان هذه القضية مقدمة ظاهرة لا ينبغي لعاقل انكارها بعد ان انها اصيلة في الوجود والقيام والتعقل وانما لتحقق الدليل اصالتها في ذلك
ولم يتعرض لسلب طبائع لان حاصل ذلك يستلزم سلب الحيثية الذاتية الحقيقية المطلقة التي هي العمدة في عدم امكان قبول الفساد من غير تعرض لها
اشار اليه مع انه لا يرد على تقدير اصالتها كونها مادة في الادراك كما عرفت ايضا ثم فرع على حاصل المستلزم لسلب طبائع في انها لا تقبل
وقال فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات كما يأتي وجه ذلك مطابقا لما في الشفاء ثم قال فان اخذت لا على
انه جملة بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه واشار بقوله فان اخذت لا على انها جملة
لا على انه جملة بل جزء المتقدم ولا على انه بسيط بالمعنى المذكور الى آخره ذلك لا يصح في اصالتها الذاتية ولا في سلب طبائع المطلقة بل انما
هو محض اعتبار اجتماعها مع غيرها في ذلك التركيب كما عرفت واشار بقوله بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة الى ان النفس على هذا
الاخذ لا تكون مركبة بحسب ذاتها اذ ذاك غير محتمل بل يحتمل كالمركب ان المأخوذ مجتمعا مع غيرها بحيث لا يكون ذلك المجتمع مركبا حقيقيا
بل بمحض الاعتبار وملاحظة الاجتماع وان هذين الجزئين من هذا المجتمع لا يحتمل كونهما هيولى وصورة بل كالهيولى وكالصورة حيث ان
احد الجزئين الذي هو النفس يمكن ان تعتبر في هذا الاجتماع الذي هو كالتركيب كالهيولى المناسب للنفس في سلب طبائع وعدم قبول الفساد وفي الاصالة
في المركب من بعض الوجوه ولذا لم يحتمل بالمعنى المتقدم المفهم منه والذي لم يحتمل اعتباره صورة او كالصورة اذ لا مناسبة لها بالنفس من جهة
بل المأخوذ كالصورة ينبغي ان يكون هو الجزء الآخر من المأخوذ كالمركب اي المجتمع كما عرفت بيانه فيما تقدم واشار بقوله عمدنا بالكلام
نحو الاصل من جزئيه اي من جزئي هذا المجتمع من النفس ومن غيرها الى انه اذا اخذت النفس كذلك تركنا المجتمع لعدم كونه اذ هو مجتمع من
النفس ومن غيرها وكلامنا في النفس وتركنا ايضا الجزء الآخر منه الذي هو بمنزلة الصورة وليس باصل مطلقا وعمدنا بالكلام نحو الاصل
من جزئيه اي نحو النفس التي هي الاصل واعتبرناها كالهيولى والمادة من هذا المجتمع فنقول ان الجوهر الذي هو بمنزلة المادة وهو الاصل

والشيخ اما الذي يؤخذ مركب بهذا الاعتبار الثانية فننقل الكلام فيه بهذا الاعتبار الثانية وهو ... واما الذي لا يبطل الجوهر الذي هو الاصل والشيخ
اي النفس ولا يكون فيه قوة فساد لسلب طبائع في الذات ولاصالته في القيام والذات وهو المطلوب ولا يلزم ان يكون النفس مادة او كالمادة
بحسب ذاتها لان المادة وشبهها انما قيامها بالكلية بينها وبين النفس ليست كذلك بل التي قيامها انما هو بذاتها ثم قال والاعراض وجودها في
موضوعاتها فقوة فسادها وعدمها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب بيانا لوجه امكان فساد الاعراض ودفعا للنقض بالاعراض
البسيطة كما ذكره بل في الصور البسيطة ايضا كما الحق به المحقق الطوسي في شرحه لبيان النقض وذلك ان كثيرا من الاعراض والصور البسيطة
تكون باقية ممكنة الفساد ومع سلب طبائع فهلا كانت النفس كذلك وبيان الدفع ان السلب طبائع الموجبة لعدم امكان الفساد انما هي السلب طبائع
المطلقة بحيث لا يكون هناك تركيب من مادة قابلة للفساد اصلا لا في ذات ذلك البسيط ولا بما يقوم هو به كما في النفس واما تلك
الاعراض والصور فليست كذلك لانها قائمة بالمركب من مادة او بالمادة وتلك المادة قابلة للفساد والبقاء وتلك الاعراض والصور غير
سلب طبائع مطلقة هناك فلهذا كانت ممكنة الفساد ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك تركيب في ذوات تلك الاعراض والصور البسيطة
حتى ينافي سلب طبائع الذاتية ثم قال واذا كان كذلك لم يحتمل امثال هذه قابلة للفساد وعدم وجودها بالعلة وثباتها بها اذا كان الجوهر القابل
مثل كذا واذا كان الامر كذلك اي ان النفس اصل وشيء في الوجود والقيام بالذات والتعقل للذات والبسيط في ذاتها غير قائمة بالمركب
من المادة ولا بالمادة التي هي قابلة للفساد وانها اذا اخذت مركبة مع غيرها لم يؤثر ذلك في صيرورتها مركبة في ذاتها ولا في كونها قائمة
بالمركب من المادة ولا بالمادة بل كانت اصالتها وسلب طبائع المطلقان باقيين لم تزولا لم يحتمل امثال هذه في نفسها قابلة للفساد وعدم
وجودها بالعلة وثباتها بها ولم يلزم ايضا كونها مادة لان المادة ايضا وان كانت بسيطة غير ممكنة الفساد والحق في المركب من بعض الوجوه
لكنها ليست اصلا بالمعنى المذكور بخلاف النفس كما مر بيان ذلك كله وانما قال عدم وجودها بالعلة وثباتها بها اشارة الى ان النفس كما انها
ليس لها سبب لفسادها كذلك ليس لها سبب لبقائها وهو وجودها وثباتها بعللها الباقية التي لا يطرأ عليها الفساد البتة فيلزم ان تكون النفس
باقية البتة غير فاسدة اصلا لان سبب بقائها موجود والمانع عنه اي سبب فسادها مفقود فلا طريق لطرو الفساد عليها وهذا نظير قول
الشيخ فيما تقدم من الدليل على عدم امكان فساد النفس بفساد البدن حيث قال ... ان الجسم ... ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها
بالموت لا تفسد جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية ثم انك بعد ما احطت خبرا بتفصيل ما ذكره وبيانه ظهر لك
توجيه كلام الشيخ بيانا على اصوله على وجه يتم به مطلوبه ويندفع عنه الايراد وكذا اندفعت الاحتمالات التي صارت منشأ لايراد صاحب
المحاكمات والامام الرازي عليه ما اوردا عليه كما لا يخفى لكن ما ذكره الامام الرازي من الاعتراض الثالث لم يتضح بعد بيان انه عند ...
انك رأيته ... ثم انه ... الامام في اعتراضه الثالث ... انه حمل قول الشيخ في الدليل ولكن اخذت لا على انها جملة بل كالمركب من شيء
كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه على انه لكن اخذت لا على انها جملة اخذت مركبة في ذاتها من جزئين كالهيولى
والصورة مثل الجسم الذي يؤخذ بين جزئين ... المادة اي النفس يكونان من العين للهيولى الجسم وصورته وعمدنا

بالكلام نحو هيولاها فانه حيث كانت اصلا او بسيطة في ذاتها غير قائمة بمادة فليس فيها قوة فساد نفسها فهي باقية غير قابلة
لطريان الفساد عليها وهذا اعني عدم فساد هيولاها كاف فيما نحن بصدده من بيان ان النفس غير فاسدة حيث ان جزءها الاصل الذي هو
كالمادة لها غير فاسد وحيث هو حمل كلام الشيخ على ذلك اورد عليه الاعتراض وقال انه على هذا لما كان الباقي من النفس هو النفس
بل جزءا منها وهو خلاف المقصود ويجوز ان لا تكون كمالاتها الذاتية ايضا باقية ببقائها باقية لانها تابعة لجزئها الآخر الذي هو صورتها
والمفروض فسادها لانها متعلقة بمادتها ويمكن ان يكون قوة فسادها في مادتها كما في سائر الكائنات الفاسدات والذي يكون في
تلك المادة قوة فساد نفسها وعلى هذا فلا تكون النفس باقية ولا كمالاتها الذاتية ولا يخفى عليك انه بعد ما قررنا كلام الشيخ في كذا
كان هذا الاحتمال الذي فهمه منتفيا بل كان بعيدا عنه غاية البعد ولو حمل كلام الشيخ على ذلك لكان هذا الدليل لا يتم ولا
مسكة لمثل الشيخ ... هذا الاحتمال لانه يجري في الجسم العنصري الكائن الفاسد غير فاسد لانه مركب من هيولى وصورة وصورته
المتعلقة بمادته والتي كانت قابلة للفساد وحيث ان في هيولاها قوة فسادها لكن هيولاه غير قابلة للفساد ومن جهة انها بسيطة غير قائمة بالمادة
وليس فيها قوة فساد نفسها وهذا مما لا يرتكبه عاقل فعلم من ذلك ان هذا الاعتراض من الامام مثل اعتراضه الثاني بل مثل ايرادات صاحب
المحاكمات انما نشأ من الغفلة عن التدبر في كلام الشيخ وعن سوء الفهم منه ثم ان الجواب الذي اجاب به المحقق الطوسي عن هذا الاعتراض جواب
صواب وكأنه ايضا مبني على سلب طبائع النفس سلب طبائع ذاتية مطلقة وعلى اصالتها في القيام اصالة مطلقة كما بينا في توجيه كلام الشيخ ...
وما ذكره اولا من بيان ان النفس لا يمكن ان يكون لها هيولى مطلقا ولذا كانت مخالفة للهيولى الجسم حيث جعلها في ذلك ... والطف
فانه تبين بذلك عدم ثبوت هيولى لها وانها لا غنى لها عن البيان واما ما ذكره اخيرا بقوله ثم ان الصورة الحقيقية اياها والحالات التابعة لتلك
الصورة لا تكون ان تبقى وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية
فهو كانه يحتاج الى بيان به يندفع الايراد عنه وهو انه ادعى انه قد تقرر في الاصول الحكمية مثل ما نقل عن الشيخ في الشفاء في وجه تغير الكائنات
الفاسدات من الاجسام انه اذا كان هناك صورة قائمة بمادة هي بالقوة قابلة لكل الضد بان تقبل صورة حادثة فيها وكذا القول في
تلك الصورة فانه يمكن ان تفسد تلك الصورة عنها ويتحقق فساد ذات تلك الصورة القائمة في مادتها حيث فسدت ذاتها
في ذاتها وفسدت عن مادتها وكذا يتحقق به فساد ذلك المركب من تلك الصورة وتلك المادة حيث فسد جزؤه وفساد الجزء يستلزم فساد الكل
او انه ان كان هناك جسم مركب من مادة وصورة وكان ذلك الجسم موضوعا لعرض ما قابلا لذلك العرض ولضده الممكن ان يفسد ذلك العرض
عنه بطرو ضده عليه والذي يستلزم ذلك فساد ذلك الموضوع نفسه لعدم كون ذلك العرض جزءا منه ولا مقوما له وكان ما ذكرنا هو معنى قوله ان
التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك اي ان التغير في فساد الصورة او في العرض لا يوجد الا مستندا الى جسم مركب من مادة وصورة
متحرك اي متغير في صورته عن مادته مستلزم تغيره تغيرا في ذات تلك الصورة نفسها وكذا في ذلك الجسم المركب في جزئه او متغير في ذلك
العرض بحيث يستلزم تغيره تغيرا في ذلك العرض دون موضوعه اي ذلك الجسم ثم ادعى انا قد اقمنا الدليل على انه لا يمكن ان يكون للنفس هيولى

ولا كالهيولى فحيث انتفت عنها الهيولى وكالهيولى انتفى احتمال ان يكون لها صورة او كالصورة ايضا اذ ذلك لا يكون الا بملاحظة
كون هيولى او كالهيولى لها وقد عرفت ان ذلك منتف عنها فاذا لم يكن لها مادة مطلقا والصورة مطلقا فكيف يتطرق اليها والى كمالاتها
الذاتية فساد وتغير تارة اخرى اذا لم يكن لصورتها مادة حاملة لها قابلة للفساد فكيف يتطرق لصورتها فساد وللحقيقة في
كمالاتها الذاتية التابعة لصورتها وهو المطلوب واذا عرفت ذلك عرفت ان تسليم المحقق الطوسي كون صورة للنفس مماشاة مع الامام
في كون شيء منها يطلق عليه الصورة او كالصورة لا انه مبني على الواقع او بحسب اعتقاده حتى يرد عليه انه مخالف لما بينه اولا
من عدم كون هيولى او كالهيولى لها فان الصورة انما تكون اذا كان هناك مادة ومركب منها ومن صورة والمفروض خلافه
وحتى يرد عليه ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة الحقيقية بمحلها ولا نم احتياج
قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسئلة ثم قال لا يقال المفارق يمتنع ان يفارق المفارق لانا نقول اذا جاز ان يحدث في
المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه هذا كلامه وبيان عدم الورود ظاهر وكان هذا الايراد ايضا مبني على الغفلة عن كلام المحقق الطوسي
وحيث عرفت ما ذكرنا عرفت توجيه هذا الدليل من المحقق الطوسي ايضا وانه مبني على سلب طبائع النفس واصالتها في القيام كما ذكرنا اما
فلانه نفى عنها التركيب مطلقا واما اصالتها فحيث ادعى كونها عاقلة لذاتها ومستغنية في وجودها عن البدن وكلا ذلك ظاهر على تقرير
في كلامه الا انه كان ينبغي ان يوجه كلام الشيخ اولا بحيث لا يتطرق اليه الاحتمالات التي هي منشأ الايراد عليه كما فعلنا وهو
لكنه اهمل وانما تعرض لما كان لتصحيح ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليلين مع كون بعض ما ذكره فيهما مبنيا على مقدمة مقررة عند الحكماء
غير تامة عندنا وهي ان كل حادث مسبوق بمادة لا يجلب انه ربما كان مؤيدا الدلائل الاخر على بقاء النفس بعد خراب البدن التي ليست
مبنية على هذا الاصل كما عرفت وكذا لا حاجة لتحقيق ما ذكره الشيخ وتصحيحه بناء على ذلك الاصل بعد ... بحيث كان ...
انتهى الكلام في هذا المقام واندفع الايرادات الموردة على كلام الشيخ في الكتابين في الدليلين وبقي الاعتراض الثالث الذي ذكره الامام
اي على الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ على عدم فساد النفس مطلقا فنتكلم في تحرير ذلك الاعتراض وفي بيان دفعه حيث ان ذلك الاعتراض
اعتراض جدا اورده على كلا الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ في الكتابين وقد اشرنا فيما سبق انه يرد ظاهرا على بعض من الدلائل الاخر على
ايضا وقد عرفت ان صاحب المحاكمات كما نقلنا كلامه اورده على الدليل الاول الذي ذكره الشيخ في الاشارات الدليل على بقاء النفس
وعدم امكان فسادها بفساد البدن وان الامام الرازي كما نقلنا كلامه اورده على دليله الثاني ذكره في ... الدليل على بقائها وعدم امكان
فسادها مطلقا ونعلم ايضا انه لو كان واردا على دليل الشيخ في الاشارات لكان واردا على دليله في الشفاء ايضا اذ مآلهما في الكتابين
واحد والاختلاف انما هو في العبارة وقد عرفت ايضا ما نقله صدر الافاضل من كلام المحقق الطوسي في رسالة له الى بعض معاصريه انه
اورد هذا الاعتراض في هذا المقام مطلقا بحيث يمكن ان يورد على كل من الدليلين في الكتابين وقال الجواب عنه ... الامام الرازي ...

سلب طبائع

حيث قال لان الحدوث والبقاء وحيث وبيان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك وانه
لما استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان البقاء والبقاء عنه مع وقوع البقاء ولئن افتقر امكان الحدوث
الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان البقاء وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند
فقدان الشرط لان اراد بالشرط الاول الذي له مدخل في الجملة في حدوث النفس ولئن كان على سبيل العلية القابلية فيكون هو قدر المشترك
الاعتراض على كلام الشيخ من وجه واحد وهو احتمال ان يكون البدن علة قابلية ومحلا لامكان حدوث النفس وفسادها ولئن يكون
قوله وبالجملة الى من تتمة السابق اما لو اراد بالشرط معناه الاصطلاحي الذي هو امر وجودي خارج عن حقيقة المشروط وتوقف وجود المشروط
عليه وينتفي بانتفائه فكانه رام ايراد الاعتراض على كلام الشيخ من وجهين الوجه الاول من جهة تجويز كون البدن محلا لامكان فساد
النفس اي علة قابلية له وكانه ايراد على قول الشيخ في الدليل السابق والاعراض وصورها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها في
موضوعاتها فلم يجتمع هناك تركيب وتحريره انه كما جاز ان يكون قوة حدوث الاعراض البسيطة وقوة فسادها في موضوعاتها
فتحدث هي فيها وتفسد هي عنها من غير لزوم تركيب في ذاتها فلم لا يجوز ان يكون قوة حدوث النفس التي هي بسيطة في ذاتها وكذا قوة
فسادها في البدن الذي هي متعلقة به فان البدن وان لم يكن موضوعا لها لكونها مجردة عن المادة في ذاتها لكنه مما يمكن ان يكون محلا
لامكان حدوثها وفسادها اي علة قابلية لذلك كالموضوع بالنسبة الى الاعراض وبيان ذلك انه لا يخفى ان المذهب الحق كما تقرر
في موضعه وكذا مذهب الشيخ كما لا يخفى لمن نظر في كلامه في الكتب بين هو القول بحدوث النفس بحدوث البدن والاشارة في الرسالة
لو فرض يكون حادثا لما الفيناه حدوثه وفسادها كله اما حادثان معه اما لم يكن اقتضى ان لا ان يكون كل حادث مطلق سواء كان مجردا
او ماديا محتاجا الى امكان يسبقه والى محل لذلك الامكان كما هو المقرر عند الحكماء والا لزم ان لا يكون لذلك في الاول فحدوث النفس وفسادها
حيث وبيان في احتياجها الى ذلك الامكان والى ذلك المحل اي على انه فكما جاز ان يكون محلا لامكان حدوثه هو البدن حيث انه حدث
بحدوثه ولذلك جعل الشيخ وغيره البدن علة بالعرض للنفس فكذلك يجوز ان يكون محل امكان فسادها ايضا هو البدن فتفسد هي بفساده
والقول بانه محل لامكان حدوثها دون فسادها تحكم لا وجه له لانه ان قال انه شيء على ان امكان الحدوث مطلق يستدعي محلا فهو مخالف
لما هو المقرر عندهم من ان كل حادث يستدعي ذلك وان كان مبنيا على ان النفس لكونها مجردة عن المادة لا تستدعي امكان فسادها محلا لذلك
فهو جار في امكان حدوثها ايضا وقد ثبت عندهم انه يستدعي محلا وهو البدن وان كان مبنيا على ان محل امكان فسادها هو شيء غير
البدن فهو مع كونه خلاف لما تقرر عندهم من ان محل امكان البقاء يجب ان يكون هو بعينه محل امكان الحدوث يستلزم المطلوب وهو
ثبوت محل لامكان فسادها وان كان غير البدن وبالجملة كلما يمكن ان يقال في ذلك فهو باطل وعلى الثاني اي ان لا يحتاج الى ذلك
مطلقا او حدوث النفس وفسادها الى محل لذلك فهو حيث وبيان في ذلك فكما يجوز ان يحدث النفس من غير احتياج الى محل كذلك يجوز ان
تفسد ايضا مع الاستغناء عن محل كذلك وهو المطلوب وهذه الطريقة التي سلكها الامام في اعتراضه اولا كما عرفته وسلكه المحقق الكرخي

رسالة

في رسالته الى بعض معاصريه في بيان الاعتراض على هذا المقام كما نقلنا كلامه وفي احتمال كون البدن محلا لامكان فساد النفس الا انه
فصل تفصيلا اتم بان يكون الاعتراض اقوى حيث قال ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد
بعد العدم او يعدم بعد الوجود وحكموا بوجود النفس الانسانية واستغنوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجود البدن
فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا ولئن جعلوها لاجل تجردها عما تحل فيه عادم حامل امكان العدم كيلا يجوز عدمها المطلق
فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف ساغ لهم ان يجعلوا جسما ما
حاملا لامكان جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوه من حيث كونها مبدأ الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان
الوجود فهلا جعلوه من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة ما الفرق بين الامرين بعد دين النسبتين انتهى كلامه
الوجه الثاني وهو يظهر من الامام في آخر كلامه في ذلك الاعتراض لو اراد بالشرط معناه الاصطلاحي حيث قال وبالجملة يجوز ان يكون البدن
شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط انه يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس وكانه ايراد على قول الشيخ الا اذا
كان الكل لم يكن انتساب هذه في انها قائمة اللبث دائمة وجودها بتلقيه وثباتها وتحريره ان تلك العلل التي بها وجود النفس وثباتها
لا تخلو عن ان تكون علة تامة لها او غير تامة وعلى الاول فاما ان تكون قديمة كما هو مذهبهم فيلزم قدم النفس ايضا وهو باطل لكونها
حادثة بحدوث البدن كما هو مذهب الشيخ ايضا واما ان تكون حادثة قبل البدن فهو مع انه ليس مذهبا لهم يلزم على تقديره حدوث
النفس قبل البدن وهو ايضا خلاف المفروض واما ان تكون حادثة حين حدوث البدن فهو ايضا يلزم كونه خلاف مذهبهم يستلزم ان
تكون تلك العلل كافية في وجود النفس فلم يكن للبدن مدخل اصلا في وجودها ولو بالعرض وهو ايضا خلاف ما ذهبوا اليه وعلى الثاني
اي ان تكون تلك العلل علة غير تامة فنقول انها تحتاج الى شرط او الى جزء اخير لتلك العلة فنقول ان فرض قدمها او حدوثها قبل البدن
او معه جاز ان يكون البدن شرطا في تمامية تلك العلة وفي حدوث النفس بل ان الظاهر انه حدوث البدن شرط لحدوثها اي لحدوث
النفس والا لما كانت حادثة بحدوثه واذا كان البدن شرطا لحدوثها يلزم فساد النفس بفساده لان المشروط ينعدم بانعدام الشرط
وهو المطلوب وهذا الوجه من الاعتراض كانه مبني على التنزل وتسليم ان النفس لكونها مجردة عن المادة لا يكون لها محل لامكان حدوثها
وفسادها وحاصله انا سلمنا انها لاجل تجردها في ذاتها عن المادة وكونها غير متعلقة القوام بها لا يمكن ان يكون البدن ولا شيء آخر مادة
او موضوعا محلا لامكان حدوثها او فسادها لكن لا مانع من ان يكون البدن شرطا لحدوثها ووجودها حيث ان المفروض انها حادثة بحدوثه
واذا جاز ان يكون شرطا لها والحال ان المشروط ينعدم بانعدام الشرط جاز ان تفسد النفس بفساد البدن وبهذا الطريق سلك صاحب
المحاكمات في ايراده على الدليل الاول الذي ذكره الشيخ وهو ايراد على قول الشيخ هناك ناسبا الى الجسم من ان يكون آلة لها وحافظا لها
سوى الموت لا تبطل جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود عن الجواهر الباقية الا انه فصل تفصيلا اكثر في الاعتراض كما يحتاج الى توضيح فقال
وفيه نظر لان المجموع العقلي الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمها عندهم وان كان علة فاعلية وتوقف وجودها على
حدوث البدن كما هو المذهب الحق ومذهب الشيخ من ان النفس حادثة بحدوث البدن والحال انه ليس ذلك الا لتوقف وجودها على حدوث

البدن فلم لم يتوقف بقاؤها على بقائه اي والحال ان البقاء ليس الا الوجود الاول المستمر وعلى تقدير ان يكون البقاء معنى آخر غير الوجود
الاول فلا يخفى انه ايضا نحو من الوجود واذا جاز توقف وجودها على حدوثه فلم لا يجوز توقف بقائها على بقائه بحيث ينتفي الاول
بانتفاء الثاني فالنفس لئن كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فيجوز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت اي النفس
ولئن كانت مجردة عن المادة في ذاتها لا تستدعي محلا لامكان حدوثها الا انها متعلقة بالبدن وحادثة بحدوثه فيجوز ان يكون حال
البدن ثم تعلق النفس به شرطا لبقائها كما كان ذلك شرطا لحدوثها فاذا انتفى ذلك الشرط الذي هو شرط لحدوثها وبقائها انعدمت
النفس وفسدت حيث ان المشروط ينعدم بانعدام شرطه والحاصل ان البدن ما كان موجودا ولذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد
البدن والنفس اي كما هو المذهب الحق من ان النفس حادثة بحدوثه ثم ينعدم البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس اي
بطريق الشرطية او كونها اولا فان لم يكن له دخل في وجود النفس اصلا فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن اي لم يوجد قبله وجودا كما هو مقتضى
قدم علتها الموجدة عندهم او وجودا حادثا قبله لو فرضنا علتها حادثة قبله وان كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل
في بقائها اي والحال ان مدخلية شيء في وجود شيء تستلزم مدخليته في بقائه ايضا حتى اذا انعدم اي البدن انعدمت اي النفس وفيه المطلوب وهذا
الذي ذكرنا انما هو تحرير وجوه تلك الشبهة الموردة على كلام الشيخ في الاشارات ويعلم منه كيفية تحريرها وايرادها على كلامه في الشفاء والتحصيل كل الذكر
ببقاء النفس بعد خراب البدن بناء في القول بحدوثها بحدوثه كما ذكرنا واما بيان الجواب عن تلك الشبهة فيستدعي تمهيد مقدمة هي ان قد استبان لك
ما حققه الشيخ في الشفاء على ما نقلنا كلامه سابقا ان تغير الكائنات الفاسدات انما يتحقق اذا كان هناك تركيب من مادة وصورة يكون بتلك
الصورة كون ذلك المركب بالفعل وبتلك المادة كونه بالقوة وكونه قابلا للضدين المتواردين عليه وبالجملة ان يكون هناك محل قابل لكلا
الضدين اللذين هما متعلق القوام به كالمادة بالنسبة الى صورة وضدها وكالموضوع بالنسبة الى عرض وضده ولئن يكون في ذلك المحل قوة قبول صورة
او عرض فيحدث ذلك المقبول في ذلك المحل القابل ولئن يكون فيه قوة قبول فساده وضده فيفسد هو عنه اي ان ذلك الكائن الفاسد ان كان الصورة
هي جزء من المركب منها ومن المادة وهي بها قوام مادتها كما في الجسم لو كان كون تلك الصورة سببا لكون المركب وكذا فسادها سببا لفساد
المركب بعد وجزئه وان لم يكن صورة كذلك بل عرضا بالنسبة الى موضوعه لم يكن كونه سببا لكونه ولا فساده سببا لفساده فيظهر لك انه اشترط
في الكون والفساد ولئن يكون هناك امور ثلاثة ان يكون هناك محل قابل لكون الكائن فيه ولفساده عنه مادة كان ذلك المحل او موضوعا اذ
لو لم يكن هناك محل كذلك فلا نقول فلا كون ولا فساد وثانيها ان يكون ذلك المحل واحدا اما بالذات وكذا بالاعتبار باقيا في الحالين اي
ذلك المحل بعينه من جهة كونه قابلا لكون الامر فيه محلا لفساده عنه وكان باقيا بعينه في الحالين اذ لو لم يكن واحدا بالذات وكذا من تلك
الجهة لكان يجوز ان يكون محل قابل لكون امر فيه ومحلا آخر مغايرا للاول بالذات او باعتبار اي لا من جهة كونه محلا لكون ذلك
الكائن فيه محلا لفساد ذلك الكائن عنه وهذا ممتنع اذ المفروض ان هناك كون شيء وفساد ذلك الشيء بعينه وهذا انما يكون اذا كان المحل
واحدا بعينه من جهة واحدة حتى يكون الحال الكائن الفاسد واحدا حتى ان تحقق ذلك الشيء الكائن الفاسد انما يكون بمحل واحد
موضوعه واذا تغاير المحلان ذاتا او من بعض الجهات فلا يكون الفاسد هو بعينه ذلك الكائن بل امرا آخر حالا في محل آخر غير محل الاول

ذاتا او من تلك الجهة ايضا وكذلك لو لم يكن ذلك المحل باقيا بعينه في الحالين لجاز ان يكون محل قابلا لكون امر فيه وكان باقيا في تلك الحال
وقابلا ايضا لفساده وذلك الامر بعينه عنه ولم يكن في تلك الحال باقيا بل فاسدا وهذا ايضا ممتنع لان المفروض ان ذلك المحل قابل لفساده عنه
وفساد شيء عن شيء فرع بقاء الشيء الثاني بعينه حتى يتصور فساد الشيء الاول عنه ثم يمكن ان يكون محل واحد مع صورة او هيئة مخصوصة
مستعدا لكون شيء فيه بان يعد له تلك الصورة او الهيئة بان تكون تلك الصورة او الهيئة علة معدة له وتجعله مستعدا لذلك الشيء فيكون ذلك
المحل بذلك الاستعداد محلا قابلا لكون ذلك الشيء فيحدث هو فيه ثم ينعدم تلك الصورة او الهيئة التي هي العلة المعدة فيحدث فيه صورة
اخرى غير الاولى ويكون ذلك المحل باقيا بعينه فيستعد باعداد صورة اخرى فيه او هيئة غير الاولى لفساد ذلك الشيء عنه فيفسد ذلك الشيء عنه
ويفسد عنه تلك العلة المعدة ايضا ويكون ذلك المحل باقيا بعينه حينئذ ايضا اذ لا دخل لتلك العلة المعدة لاختلاف المحل ذاتا والا الجهة التي
بها يكون المحل قابلا للضدين اما عدم الاختلاف ذاتا فظاهر واما عدم الاختلاف في تلك الجهة فلان العلة المعدة وان كان لها دخل في استعداد المحل
اي زيادة استعداده وتمامية قابليته لكن ليس لها دخل في اصل الاستعداد واصل القبول بل ذلك مستند الى ذات المحل بذاته فقد ثبت
ان يكون الامر الكائن الفاسد مع كونه غير ذلك المحل متعلق القوام بذلك المحل اذ لو كان مباين القوام عنه لم يجز ان يكون كونه فيه كيف
ولو جاز ذلك لجاز ان يجعل كون شيء من الاشياء المباينة للجسم مثلا كالنفس مثلا في الجسم ولجاز ان يكون كون من هو في المشرق مثلا فيمن هو في المغرب
واذا لم يجز كون شيء مباين في شيء مباين له لم يجز فساده عنه اذ جواز فساده عنه فرع جواز كونه فيه وحيث امتنع الاول امتنع الثاني ومن
هذه الجهة ايضا لم يجز ان يكون شيء من الاشياء محلا لكون نفسه فيه ولا محلا لفساده عنه اما الاول فلكون الكائن على هذا التقدير عين ذلك
المحل والحال انه يجب ان يكون غيره واما الثاني فلكون فساده نفسه مباينا له والشيء لا يجوز ان يكون محلا لما هو مباين القوام عنه وجميع ما ذكرناه
ظاهر عند المتأمل الصادق واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يخفى عليك ان النفس الانسانية بالنسبة الى البدن ذات جهتين اي انها من حيث
ذاتها وحقيقتها جوهر مفارق مجرد عن المادة مباين القوام بالذات للبدن ومن جهة تصرفها في البدن وتعلقها به وكونها مبدأ او صورة
نوعية للبدن ونحو ذلك لها علاقة بالبدن ومقارنة له ونوع مناسبة وارتباط معه ولا يخفى ايضا ان البدن وكل شيء من اجزائه ومراتبه لا يمكن
ان يكون حاملا لامكان حدوث النفس وفسادها من الجهة الاولى ولا له مدخل في وجودها بوجه من وجوه العلية لانها من تلك الجهة مباينة الذات
والقوام للبدن واجزائه ومراتبه والحال ان الكائن الفاسد يجب ان يكون متعلق القوام بمحله وكذا يجب ان يكون المعلول غير مباين علته فيتعين ان
يكون البدن حاملا لامكان حدوثها وفسادها من الجهة الثانية اي محلا لامكان تعلق النفس به وفساد ذلك التعلق عنه وهذا ايضا لا يجوز الا في
كل مرتبة تعرض من مراتب البدن مع مزاج خاص بها او صورة نوعية خاصة بها او كيفية اذ اعتبرت تلك المرتبة بمادتها وصورتها وعوارضها
جميعا كمرتبة النطفة او العلقة او المضغة او العظم واللحم مع موادها وصورها واعراضها لا يمكن ان تكون حاملة لامكان حدوث النفس ولا لامكان
فسادها وبيان ذلك ان محل امكان الحدوث والفساد كما مر بيانه يجب ان يكون باقيا بعينه في الحالين اي في حالي الحدوث والفساد وكذا في حالات
بقاء ذلك الحادث وهذه المراتب البدنية اذا اعتبرت بموادها وصورها محلا لامكان فسادها ليست كذلك فانها كما هو المعلوم بالبديهة متغيرة
غير باقية بعينها وبتلك المزاج الخاص والتركيب الخاص والصورة المخصوصة في تلك المراتب يمكن ان تتجرد بالنفس وليس لها حافظة هذه
الرمم

الا ما فصل فيما نقل عنه في جواب هذا السؤال ان كل مرتبة سابقة من تلك المراتب باقية مع المرتبة اللاحقة ولمن هذه المراتب الكمالات [illegible]
وليست الا قوى ما يجانسه اولا بان تحدث صورة فتفسد ثم تحدث صورة اخرى مباينة لها ولا تكون ما ادعاه من ان القابلية والبقاء قائم
المباينة ولئن كان ... لكن عدم المغايرة وعدم الانفصال غير مسلم بل الاختلاف والمغايرة مما لا يمكن انكاره وفيما نطق به قوله تعالى
ما لكم ... وقد خلقكم اطوارا وقوله ثم انشأناه خلقا آخر ... فكل مرتبة لاحقة غير ما هو في المرتبة السابقة اما بالذات او
بكيفية الكمالات وقد ثبت عندهم ان النفس في اول تلك المراتب اي المرتبة المنوية تكون فائضة عن المبدأ الفياض متعلقة بتلك المرتبة
البدنية باقية بعدها بعينها الى آخر تلك المراتب وما بعدها الى اوان حلول الاجل وانقطاع علاقتها عن البدن وانها في جميع تلك المراتب
متعلقة بالبدن باقية بعينها واحدة بالذات مختلفة بحسب الافعال وباعتبارات الكمالات لا انها تتعدد وتحدث نفس اخرى ولا انها تبقى
وتحدث اخرى مجتمعة معها كما مرت الاشارة اليه وسيأتي تحقيقه فالنفس وكذا تعلقها بالبدن باقيان في تلك المراتب مع كون تلك المراتب
متغيرة غير باقية بعينها فكيف يمكن ان تكون تلك المراتب مع تغيرها حاملة لامكان تعلق النفس بها مع انه يجب ان يكون حامل الامكان كما سبق
باقيا في الحالين ولو سلم بقاء تلك المراتب بموادها وصورها حتى يمكن ان يفرض كونها حاملة لامكان تعلق وبقاء التعلق فكيف يمكن ان يكون كل
مرتبة من المراتب البدنية بموادها وصورها حاملة لامكان حدوث النفس عنه مع انه يجب ان يكون حامل الامكان ... وهو بعينه حامل الامكان
الحدوث وباقيا في حالتي ... انما يجوز ان يكون تلك المرتبة المفروض كونها حاملة لامكان حدوث ... الصورة ...
... ثم ... زوال علاقة النفس عن البدن فكيف تكون تلك المرتبة حاملة لامكان ... وزوال علاقتها عنه ...
... الشيء الشخصي حين زوال الشيء ... المفروض ... نعم لو فرض ان يكون مرتبة من المراتب البدنية ... والصورة خاصة
او هيئة خاصة حاملة لامكان حدوث النفس وتعلقها به كالمرتبة الاخلاطية بحيث يكون المحل القابل المستعد لذلك الحدوث والتعلق هو نفس تلك
المادة ويكون تلك الصورة او الهيئة الاخلاطية علة معدة لها فيحدث النفس متعلقة به ويتقدم تلك الصورة او الهيئة لكونها علة
معدة لها ويجوز زوالها فيحدث فيها صورة اخرى او هيئة غير الاولى وفرض ان تلك المادة باقية بعينها اما مع تلك الصورة او الهيئة
الثانية او مع الصور او الهيئات المتواردة المتعاقبة المعتورة عليه كما هو المعلوم فيما نحن فيه وفرض بقاء تعلق النفس بتلك المادة في جميع تلك
المراتب المتعددة المتغيرة حتى اذا انتهى الى المرتبة الاخيرة تكون تلك المادة باقية مع هيئة او صورة اخرى غير الاولى المستعدة بامداد تلك
الهيئة او الصورة لم تكن حاملة لامكان حدوث النفس وتعلقها بها فيحدث ... تلك الهيئة او الصورة التي هي العلة المعدة
لذلك مع كون تلك المادة باقية في حالتي الكون ... ان يكون البدن مادة علة قابلية مستعدة لحدوث النفس متعلقة به ...
... التعلق عنه ولم يكن الصورة خاصة علة معدة لحدوث ذلك ... الصورة اخرى علة معدة ... وكان ذلك ... فمن قال انه يجوز
ان يكون البدن محلا لامكان حدوث النفس ولامكان ... الاكثر ... فانه ... لا يمكن ان يكون البدن محلا لوجود ذات
النفس ... التعلق ... ان يكون محلا لاستعداد تعلقها به والقرب ... في جميع مراتبه ...
توقف تعلق النفس به ... كونه حادثة ... ما تقتضيه الدليل ... قبل البدن ... وجود النفس ...

كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى التعلق بان وجودها من حيث انها متعلقة به ثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد
كاف في ان الوجود علة متعلقة بالبدن ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامها بالبدن
لكونها مباينة بالذات واستلزام البدن ومزيته ... فجاز ان يكون البدن محلا لاستعداد عدم النفس ... وعلاقتها عنه ...
يفرق عنه لكنها لم تتوقف زوال علاقتها عنه على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض
فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها ... استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن وبالجملة قيام امكان حدوث ...
النفس بالبدن يكفي لامكان حدوث النفس في نفسها ويستلزم الحدوث الاول الحدوث الثاني واما قيام امكان فنائها علاقتها عن البدن
بالبدن فلا يكفي لامكان فنائها في نفسها ولا يستلزم ... وعلاقتها عنه فنائها في نفسها ... المتقرر ... البدن لا يمكن ان يكون محلا
لامكان ... النفس في نفسها ... عندهم ان البدن علة بالعرض للنفس لان مادته ولئن فرض كونه علة قابلية لها لكن هذه العلية
القابلية منسوبة اولا وبالذات الى قابلية التعلق به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها وصورته ... المعدة لتلك المادة لذلك
علة معدة ... لوجود النفس ... المعدة مطلقا علة بالعرض فكيف اذا ثبت ان تعلق النفس بالبدن اولا ... وجودها في نفسها ثانيا
وحيث عرفت ... كون البدن حاملا لامكان حدوث النفس ... علة قابلية لذلك ... الا ان ... البدن ... يمكن
ان يكون شرطا ... المعطي لحدوث النفس ووجودها في ذاتها ... من حيث تعلقها به حتى يمكن ان ... من حيث وجودها في نفسها او من حيث
التعلق به ... وشرط البدن التام لا يمكن ... الشرط عندهم عبارة عن امر لوجوده مدخل في وجود المشروط ويتوقف وجود المشروط
عليه حيث قالوا ... شيء ... وجود ... يكون ... وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا
واما ما يحتاج ... فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما ما يحتاج ... وجوده وعدمه معا كالمعد ... ويجب ان يوجد اولا
ثم يعدم ... ذلك ان ... مفهوم الشرط ان يكون امرا وجوديا يتوقف وجود مشروطه عليه ... من الوجود ويلزم ذلك
ان يكون بانتفائه ينتفي المشروط وان يكون امرا خارجا عن حقيقة المشروط اذ لو كان نفس المشروط او داخلا فيه كان توقف الشيء
عليه توقف الشيء على نفسه او على ما هو داخل في حقيقته وهو ممتنع اذ الموقوف والموقوف عليه يجب ان يكونا متغايرين وان لا يكون هو مباين
الذات للمشروط اذ المباين لا يمكن ان يكون ما يتوقف عليه وجود مباينه ... فالقول لا يخفى عليك ان النفس
من حيث كونها جوهرا مفارقا مجردا عن المادة لا يمكن ان يكون البدن شرطا لوجودها المطلق اذ هو من هذه الجهة مباين الذات للنفس
لا يمكن ان يكون شرطا لوجود ما هو مباين له ... انها من جهة مقارنتها للبدن وارتباطها به ... يمكن ان يكون البدن
شرطا لها ... التعلق ... فنقول ان البدن ... يكون شرطا لتعلق النفس به ... الشرط هو التعلق ... التعلق المذكور
امرا في نسبته الى الطرفين ... المتعلق الذي هو النفس والمتعلق به الذي هو البدن في وجوده الخارجي ... يتوقف
حصوله على حصول الطرفين فيه ... يتوقف تصوره على تصورهما ... في حقيقته فاذا كان البدن الذي هو داخل

في حقيقته شرطا له يلزم ان لا يكون الشرط والمشروط متغايرين ... فكيف يمكن ان يكون البدن شرطا ... وجود التعلق المذكور ... كان فرعا
على وجود البدن الا انا لا نسلم كون البدن شرطا له حيث يلزم منه كون شيء شرطا لما هو داخل في حقيقته والشرط ينبغي ان يكون خارجا عن
حقيقة مشروطه وكذا ... داخل في حقيقته ... ويمكن ... تقدير تسليم امكان ذلك ... المشروط هو نفس التعلق المذكور الذي هو
غير البدن ... خارجان عن حقيقته ... لا يخفى ان المادة البدنية من حيث هي من غير اعتبار انضمام صورة اليها لا يمكن ان
يكون شرطا لتعلق النفس بها اذ الشرط كما عرفت يجب ان يكون امرا وجوديا ... وجودا في حد ذاته يتوقف عليه وجود مشروطه
والمادة البدنية كالهيولى الاولى ... اذ وجودها انما هو بصورتها فيجب ان يكون الشرط هو مادة البدن مع صورة خاصة ومزاج
خاص وتركيب خاص ... مجموع المادة والصورة بحيث يمكن ان يكون مناسبا للمشروط ويتوقف وجوده عليه ولا يخفى انه لا يمكن ان يكون
شيء من المراتب البدنية شرطا له اما ما قبل المرتبة النطفية كمرتبة الاجزاء الغذائية والاجزاء الكيلوسية ... فلا ... في تلك المرتبة حدوث
نفس ولا تعلق بالبدن اصلا ... المرتبة المنوية كما هو المقرر عندهم مع ان تلك المرتبة متغيرة جدا والشرط يجب ان يكون
مجتمعا مع وجود مشروطه بحيث ينتفي وجود مشروطه بانتفائه ... المشروط اي تعلق النفس بالبدن باق مع انتفاء تلك المرتبة ...
فرضنا حدوث النفس في المرتبة التي قبل المرتبة المنوية او في المرتبة المنوية وفيما بعدها ... لا يمكن ان يكون شيء من المراتب التي بعد المرتبة المنوية
كمرتبة العلقة والمضغة والعظم واللحم شرطا لذلك ... لان المقرر عندهم ان تعلق النفس بالبدن انما هو عند المرتبة النطفية وهي مع
ذلك باقية بعينها في تلك المرتبة وفيما بعدها من المراتب الى اوان حلول الاجل وواحدة بالذات مختلفة باعتبار الكمالات ومن المعلوم
ايضا ان تلك المراتب متغيرة زائلة بصورها وهيئاتها وكل مرتبة سابقة منها ينعدم بعد حصول المرتبة اللاحقة الى ان يكمل البدن وقد
مر ايضا ان الشرط يجب ان يكون مع مشروطه في الوجود فكيف يمكن ان يكون ما سوى المرتبة الاخيرة من المراتب المتغيرة شرطا لذلك التعلق للنفس
بالبدن الذي هو باق بعينه في جميع تلك المراتب فتعين ان يكون المرتبة الاخيرة التي هي مرتبة كمال البدن شرطا له وهو ايضا لا يمكن ان يكون
شرطا لان حدوث النفس وكذا التعلق بالبدن انما هما قبل تلك المرتبة الاخيرة والشرط لا يمكن ان يكون متأخرا في الوجود عن وجود مشروطه
نعم لو امكن ان يكون الشرط شيئا امرا كليا منحصرا في افراد محصورة يكون الشرط بالحقيقة لذلك الشيء هو ذلك الامر الكلي ... افراده من حيث
كونها افرادا له لا من حيث خصوصياتها ويكون كل فرد منها شرطا له على سبيل البدلية ينعدم فرد واحد ويخلفه فرد آخر في ذلك ... ذلك
فيما نحن فيه ان الشرط لتعلق النفس بالبدن وبقاءه ذلك التعلق هو الامر الكلي الذي افراده تلك المراتب البدنية الى كمال البدن وكل مرتبة
منها شرط له لا بخصوصيتها بل لكونها ما يتحقق في ضمنه ذلك الامر الكلي الذي هو الشرط بالحقيقة ... ولا يعتبر شرطا لذلك ثم ينعدم ولكن
لا ينعدم المشروط بل يبقى الى اجل حصول فرد آخر منها ونيابته عن الاول ... الى ان يتم البدن ويكمل فيكون ... المرتبة الاخيرة
شرطا لذلك الى اوان حلول الاجل ... اذ ... العلل ... الشرط بالكلية فينعدم المشروط الذي هو التعلق المذكور
... ولا يمكن تصحيح كون البدن شرطا لتعلق النفس به ... تصحيح كون البدن علة بالعرض للنفس ... العلية ...

صورة اولا وبالذات الى التعلق المذكور ثانيا وبالعرض الى وجود ذات النفس في ذاتها حيث فرض انها حادثة بحدوث البدن
متعلقة به وتعلقها به فرع وجودها في نفسها الآخر ... ذلك ... ان وجود هذا الشرط ... يستلزم وجود النفس وحدوثه لا ...
لا يستلزم انتفاء ذات النفس في ذاتها ... التعلق بالبدن ... فيمكن ان يكون التعلق وحده منتفيا لاجل انتفاء
المتعلق به خاصة اي البدن ولا يكون المتعلق اي ذات النفس منتفيا بل باقيا بذاته لبقاء علة ... فتفكر وتدبر ... حيث
... وبذلك ... الجواب عن الاعتراض المذكور الذي اورده الامام ... على ... وجه ... كون
البدن علة قابلية ... النفس ... كونه شرطا لوجودها كما هو ظاهر كلام الامام او ... على الوجه الاول فقط كما هو الآخر
الا انك ... زيادة الايضاح لهذا المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام فنقول ان الحكماء الالهية ... وجه
الا ان الذي من شأنه ان يكون عارفا بذاته ... الحسن ... العلية ... الكلية والجزئية ... الى ...
باموره ... من الكليات والجزئيات وبالجملة ان يكون ... الادراكات الجزئية والافعال التي هي من خصائص الماديات
والمتعلقات بالمادة ... الادراكات الكلية والافعال التي هي من خصائص المجرد ... لا يتم وجود ... هكذا
الا بوجود شيئين احدهما شيء مجرد عن المادة في ذاته متعلق بالمادة في افعاله الجزئية وهو الذي يسمى بالنفس ليكون ... يصدر
عنه ادراك الكليات والمجردات عن المادة ويكون ايضا بسبب تعلقه بالمادة نوع تعلق ما يصدر عنه الافعال التي هي من خصائص
الماديات الآخر شيء متعلق القوام بالمادة في جسم ليصلح ان يكون آلة للاول في افعاله المختصة بالماديات ويكون هو محتاجا
الاول بحيث يكون الاول متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كان الاول محتاجا الى الثاني في افعاله الجزئية وبالجملة ان يكون بين الاول
والثاني ارتباط تام واحتياج كامل وهذا الشيء الثاني هو الذي يسمى ... بالبدن وكان ايضا هذا الشيء الذي يسمى بالبدن حيث
كان آلة لشيء مجرد مفارق ينبغي ان يكون له نوع شرافة وكمال ... نوع وحدة ليصلح ان ... المبدأ الفياض الواحد بالذات
العالم من جميع الجهات المفيض عليه صورة كاملة ... مناسبا للمجرد في الشرافة والكمال ويكون له نوع من الوحدة ليصلح ان
يكون آلة للمجرد ومرتبطا به ارتباطا تاما فلا يمكن ان يكون ما ليس فيه تلك الوحدة ... من العنصريات التي فيها الكيفيات
المتضادة بالفعل ... المركبات ... البعيدة من الوحدة والاعتدال بل يجب ان يكون مركبا معتدلا نوع اعتدال ... اجزائه
نوع وحدة بها تفيض عليه من المبدأ الفياض صورة وحدانية كاملة بها يصلح ان يكون آلة للاول الذي هو ايضا كامل بالذات ...
... الصورة الانسانية ... الصور ... الوحدة الحقيقية ... المركبات وكان ايضا وجود هذا البدن
... لا يمكن ان يكون دفعة ... حصوله على حصول مزاج خاص ... حركة في زمان ... ان يكون حصوله في زمان
... مع ذلك ... حصوله ... على استعدادات متواردة ... الاستعداد ... المفيض الصورة ... تلك
صورته وتفيض عليه الصورة الانسانية ... اذ الصورة الانسانية ... للصورة الجمادية والمعدنية والصورة النباتية ... الصورة

الحيوانية فيتوقف حصولها على وجه الكمال على حصول تلك الصورة اولا حتى يكمل كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم
جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا
آخر فتبارك الله احسن الخالقين فانه اراد بانشائه خلقا آخر بحيث كملت صورته الانسانية ونفخه بحيث يصدر عنه مع ما تقدم من
الافعال المعدنية والنباتية والحيوانية الافعال المختصة بالانسان فالحاصل ان حصول الصورة الانسانية بكمالها يتوقف على حصول تلك الصور
سواء قلنا بان تلك الصور التي تحصل في ضمن الصورة الانسانية غير الصورة الانسانية يتوقف حصولها على وجه الكمال عليها او هي مراتب
المتفاوتة لها كما هو مذهب وكان انها قد اقتضت الحكمة الالهية والمصلحة الخفية الربانية تعالى بهذا الطريق ان الانسان بالتوالد والتناسل
وبالجملة لما اقتضت العناية الربانية ما تحقق اقتضت كما دل عليه كلام المحقق الطوسي الذي نقلناه سابقا في مسئلة حفظ المزاج ان تكون
نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة فيها وتكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية
ان اقتضت لم تكن نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية غالبا اجزاؤها الطين كما سماه الله تعالى ذلك بالعرض تارة طينا
وتارة سلالة من طين ثم تجعل تلك الاجزاء مستعدة لصورة الاخلاط فتفاض صورة الاخلاط عليها بان يكون العلة المعدة هناك
لذلك الصورة الغذائية وحدها او هي مع حركة ما او فعل ما من نفس الابوين وبالجملة بان يجمع وجوده وجود الصورة الخلطية ثم تفرز
نفس الابوين من تلك الاخلاط بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة بان يكون العلة المعدة هناك اما الصورة الخلطية وحدها
او هي مع حركة ما او فعل ما من نفس الابوين وكانه تنسب تلك الاعداد الى نفس الابوين لاجل ان لها مدخل في ذلك وتجعلها مستعدة
لقبول قوة ونفس من شانها ان من شان الصورة التي تلك النفس والقوة مبدء قريب لها اي الصورة المنوية اعداد تلك المادة لصيرورتها
بدن انسان بالاستعدادات المتدرجة فيصير تلك المادة مع الصورة الخلطية تلك القوة والنفس الفائضة عليها منيا فتكون تلك القوة
والنفس مبدءا قريبا لفيضان الصورة المنوية عليه وتكون ايضا صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية والحاصل انه يكون عند
حصول الصورة الخلطية تلك الصورة وحدها او هي مع حركة ما من نفس الابوين علة معدة لشيئين وتكون المادة الخلطية مستعدة
لاستحقاق امرين الاول فيضان نفس المولود التي تكون هي مبدءا قريبا لفيضان الصورة المنوية عليه وحافظة لمزاج المني كما سبق من
ان نفس المولود هي حافظة لمزاج المني وتقرر ايضا انها مبدء قريب للصورة البدنية وعلى هذا ان الصورة المنوية ايضا من مراتب صورته
الا انهم لا يطلقون على النفس في تلك المرتبة اسم النفس بل يسمونها القوة او الصورة ويطلقون اسم النفس عليها فيما بعد تلك المرتبة كما سبق
ذكره فيما نقلنا عن المحقق الطوسي في بحث حفظ المزاج وبالجملة ان الصورة الخلطية تكون علة معدة لفيضان نفس المولود وحدوثها
في متعلقة بتلك المادة والثاني ما ذكر فتحدث تلك النفس وتتقدم تلك الصورة الخلطية حين حدوثها الثاني الصورة المنوية
التي هي من الصور البدنية ومبدأها القريب هو تلك النفس فتتقدم الصورة الخلطية كحدوثها ايضا حينئذ العلة المعدة اما ما يحب الغذاء

عند حدوث معلولها كما هو التحقيق واما ما يجب بقاؤها مع وجود معلولها بل يجوز عدمها وعلى التقديرين فيجوز عدمها كما فيما نحن فيه
بالنسبة الى نفس المولود وكذا بالنسبة الى الصورة المنوية الحاصلة للمادة البدنية باقية بعينها وكذا النفس متعلقة بها ومبدءا قريبا
لتلك الصورة المنوية وحافظة لمزاج المني ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك في حالاتها فحيث استقر
بحكمة من نفس الابوين في قرار الرحم وصادف هناك مادة طمثية صالحة لتكون بدن انسان منها وخالطها وامتزج بها بحيث كان هو
فيها بالنسبة الى صورة اخرى انسانية بعدها كالانفحة في اللبن بالنسبة الى الجبن فلا تكون صورته المنوية الكائنة تلك الى علة
معدة لفيضان صورة اخرى اي الصورة العلقية على تلك المادة المنوية الممتزجة مع المادة الطمثية المستعدة لذلك الاعداد
للصورة العلقية فتتقدم الاولى عند حصول الصورة الثانية لكن المادة باقية بعينها وكذا النفس باقية بعينها متعلقة بها مبدءا قريبا
لتلك الصورة وحافظة لمزاج العلقة وهكذا الى ان يتكامل المادة وتصير باعداد الصورة العلقية مستعدة لقبول صورة اخرى كاملة
الاولى اي الصورة المضغية فتكون الصورة العلقية علة معدة لفيضان الصورة المضغية على تلك المادة فتحدث هي وتتقدم الصورة
العلقية لكونها علة معدة لها والمادة باقية بعينها وكذا النفس باقية بعينها متعلقة بها ومبدءا قريبا لتلك الصورة المضغية وحافظة
لمزاج المضغة وهكذا الى ان يتكامل المادة وتصير باعداد الصورة المضغية مستعدة لقبول صورة اكمل منها اي الصورة العظمية
واللحمية على تركيب مخصوص وهيئة مخصوصة هي الصورة الانسانية فتحدث تلك الصورة وتتقدم الصورة المضغية لكونها علة معدة
والمادة باقية بعينها وكذا المادة باقية بعينها في جميع المراتب في ضمن الصور المتواردة وكذا النفس باقية في جميع تلك المراتب البدنية
بعينها وتختلف من غير تغير في ذاتها تتم تتزايد كمالاتها بحسب تزايد كمالات البدن وتزايد استعداداته وبالجملة بحسب تزايد كمالات
البدن وقبوله للصور الكاملة واحدة بعد واحدة فهي تكون في جميع المراتب البدنية مبدءا قريبا لتلك الصورة التي تفيض وحافظة
لمزاج ما فاضت الصورة عليه كالمني والعلقة والمضغة والعظم واللحم فمرتبة تكون منشأ لافاضة الصورة وحفظ المزاج فقط كالصورة
المعدنية وفي مرتبة تكون مع ذلك منشأ للافعال النباتية ايضا فتجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميه وتكامل الى ان
ستتر تب ايا ما وفي مرتبة تكون مع ما تقدم منشأ للافعال الحيوانية ايضا وفي مرتبة تكون مع ذلك كله منشأ للافعال الانسانية والادراكات
الكلية ايضا ففي جميع تلك المراتب تكون تلك النفس متعلقة بذلك البدن نوع تعلق منشأه كون البدن محتاجا الى النفس بحسب ذاته
وتمامية حقيقته وصورته حيث ان النفس مبدء قريب للصور المتواردة عليه وحافظة لمزاجه في جميع المراتب وكذا كون النفس محتاجة
الى البدن في افعالها المخصوصة بالمتعلقات بالمادة وهذه العلاقة التي حققناها بينهما مستحكمة ابدا الى ان حصول الاجل كما ان تزايد كمالات
النفس تزايد استعدادات البدن لمرتبة فمرتبة تابعة لاواته وحيث تم وجود بدن كذلك مع نفس كذلك تم وجود انسان هو المقصود
الحقيقي الازلية وملحوظ الحكمة المتعالية فما دام يكون منشأ العلاقة بينهما باقيا اي كون النفس بحيث يصدر عنها حفظ المزاج
والمبدئية للصورة الانسانية ولم يكن هناك مانع من ذلك وكان البدن قابلا ومستحقا لذلك يكون تلك العلاقة بينهما باقية

واذا كان الامر بخلاف ذلك واستعدت تلك المادة البدنية مع صورة مخصوصة او هيئة مخصوصة او مزاج مخصوص لفساد علاقة
النفس عنها فيحدث الفساد وزوال تلك الصورة او الهيئة او المزاج لكونها علة معدة لفساد العلاقة ويتبع ذلك فساد ذات البدن وزوال
صورته وهيئته ومزاجه لكنه لا يتبعه فساد ذات النفس بل فساد علاقتها عن البدن والتفصيل انه اذا كان الامر بخلاف ذلك بان
طرأ من جهة البدن او من جهة القاسر الخارج ضد على ذلك المزاج الواقع بين الكيفيات المتضادة المتداعية بموضوعاتها الى الانفكاك
لو خليت وطباعها كانت المادة البدنية مع ذلك المزاج مستعدة لفساد علاقة النفس عنها وحدث للطرو علة لفساد في ذلك المزاج الذي
هو العلة المعدة لذلك ويتبعه انه لا يكون حينئذ تلك النفس حافظة لذلك المزاج لحصول المانع عن الحفظ ذاتا من حيث كونها حافظة له من
حيث انها والنفس لا تكون ايضا مبدءا قريبا للصورة النوعية التي تعتبر مع البدن لعدم كونه بزوال المزاج والتركيب المخصوص قابلا لفيضان
صورة انسانية عليه ولا قابلا لبقائها فيه وبالجملة بذلك تفسد العلاقة بينهما وتزول لزوال منشأها اي العلية في حفظ المزاج والمبدئية
للصورة النوعية الانسانية حيث ان علتها انعدام علتها اي ذلك المزاج الخاص والتركيب المخصوص وتلك الصورة الانسانية فساد
العلاقة لا يستلزم فساد ذات المتعلق كما تقدم وجهه والمحصل انه ما دام يكون البدن بذلك المزاج الخاص والتركيب المخصوص بحيث يصلح لان
يكون آلة للنفس في افعالها او يكون قابلا لفيضان الصورة الانسانية عليه وقابلا لحفظ النفس مزاجه تكون العلاقة بينهما باقية واذا
كان الامر بخلاف ذلك بان لم تحتج اليه في افعالها اما بان استكملت في سعادتها او شقاوتها وبالجملة فيما هو كمالها ولم يبق بعد حاجة
لها اليه في ذلك واما بان طرأ هناك من قاسر او غيره مانع من استعمالها اياه واما بان لم يبق البدن صالحا لكونه آلة لها في ذلك
ولم يبق صالحا لفيضان الصورة الانسانية عليه ولحفظ مزاجه بسبب طرو فساد من داخل او خارج على مزاجه وتركيبه اللذين بهما هو صالح
للآلية لها وبسبب انتفاء ما ينبغي من مبدئية النفس لصورته وحفظ مزاجه زالت العلاقة بينهما وعلى التقديرين فزوال العلاقة لا يستلزم فساد
ذات المتعلق اي النفس كما مر وجهه بل لا يمكن الاستلزام حيث ان استلزام زوال العلاقة زوال المتعلق اي النفس انما يمكن اذا كان المتعلق متعلق
القوام بالمتعلق به الفاسد اي البدن واذ ليس فليس كما قررناه لك بطوله فتحقق لك ان ما قالوه من ان النفس تحدث بحدوث البدن بمعنى
ان البدن بهيئة مخصوصة وصورة مخصوصة علة مهيئة معدة لحدوث النفس متعلقة به فتحدث النفس متعلقة به ويكون المستعد لذلك هو
المادة البدنية الباقية والمعد له هو الصورة المخصوصة الزائلة بحدوث النفس وظهر معنى قولهم ان البدن علة بالعرض للنفس فان العلة
المعدة علة بالعرض مطلقا ولو ليست علة لحدوث النفس اولا وبالذات فكيف اذا ليست تلك العلة الا لتعلقها بالبدن اولا وبالذات
ولحدوثها ثانيا وبالعرض كما فيما نحن فيه وتحقق لك ايضا معنى ما قالوه من ان النفس لا تفسد بفساد البدن حيث ان ذلك الفساد
لا يتصور بالنسبة الى المادة البدنية الباقية بعينها بل يتصور بالنسبة الى صورها والى اواخر المراتب البدنية اي الصورة الاخيرة التي هي علة
معدة لحدوث النفس متعلقة بها كما انها علة معدة لحدوث المرتبة الاخرى بعدها اي الصورة المنوية وهكذا كل صورة سابقة علة معدة
لاحقة منها والنفس باقية بعينها في تلك المراتب الاخرى ولا يقدح انعدام العلة المعدة مطلقا حين وجود معلولها سواء في حدث

علة معدة لوجود النفس او لعلاقتها بالبدن كما فيما نحن فيه اذ العلة المعدة ما يجوز بل يجب انعدامها حين وجود معلولها او يتوقف
وجود معلولها على عدمها الطارئ على وجودها فلا تفسد النفس في فساد تلك المرتبة من البدن بل يجب وجود النفس في وحيث
ان النفس فيما بعد تلك المرتبة الاولى من المراتب الاخرى للتمام البدن والحلول الاجل باقية بعينها وبينها وبين البدن علاقة بينهما
نوع علقة وحيث ان بينها كما ذكرنا وتلك العلاقة ولئن كانت تزول وتفسد بفساد البدن كما ذكرنا وجهه لكن زوالها لا يستلزم زوال
ذات النفس المتعلقة بالبدن كما بينا وجهه بل لا يمكن الاستلزام هنا اذ زوال العلاقة بين شيئين زوال المتعلق به كالبدن
هنا انما يمكن ان يستلزم زوال المتعلق كالنفس هنا اذا كان المتعلق متعلق القوام بالمتعلق به واذ ليس فليس فظهر انه بفساد البدن
لا تفسد ذات النفس بل تكون باقية بعد خراب البدن ايضا بعلتها الموجدة لها المبقية اياها الباقية التي لا يطرأ عليها الزوال
والفساد وظهر الجواب مفصلا عن ذلك الاعتراض المورد هنا بحيث كشفت حقيقته الا انه بما ذكرنا من الجواب الحق ظهر انه يمكن بقاء
النفس بعد فساد البدن ولا يجوز ان يكون خراب البدن سببا لفساد النفس واما انه لا يمكن فساد النفس مطلقا من جهة ذاتها فيدل
عليه الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ في الكتابين فلهذا ذكره بعد الدليل الاول ليتم بالدليلين ما هو المقصود من عدم امكان طريان الفساد
على النفس لا من جهة فساد البدن ولا من جهة ذاتها واما عدم امكان طريان الفساد عليها من غير جهة البدن وذاتها من جهة امر آخر
يكون فسادها مستندا اليه فلعله مبني على الظهور اذ ليس بمقصود هنا امر كذلك فلهذا لم يتعرض الشيخ له واورد الدليلين واورد الثاني
عقيب الاول حيث انه بمجموعهما مع ملاحظة ظهور انه ليس هنا امر آخر يمكن ان يكون منشأ لفساد النفس يتم المقصود وهو وجوب بقاء النفس
بعد خراب البدن والمحصل انه طرق لتطرق الفساد الى النفس متعددة كلها اما من جهة الفاعل لكن المفروض بقاؤه واما من جهة ذاتها
فلعدم قبولها الفساد وكما مر واما من جهة البدن فلعدم كون فساده منشأ لفسادها واما من جهة غير ذلك فلكون المفروض انتفاءه فحيث
انسدت طرق تطرق الفساد اليها وكانت علتها الموجدة المبقية لها باقية وجب بقاؤها ثم انه بما ذكرنا كمل الجواب عن اعتراض
الامام بالوجهين اذا اورد على دليل الشيخ لكن كمال الجواب عنه اذا اورد على ما ذكرنا اولا من الدليل على بقاء النفس وكذا اذا
اورد على ما نقلنا عن افلاطون من الدليل لكن الاشكال الايراد وحيث اطنب الكلام في هذا المقام لكونه عزيز المرام دقيق المسالك عند اولي
الافهام فلنرجع الى تحقيق القول فيما ذكروه من الجواب عن اعتراض الامام وتوجيهه بتقدير الامكان فلنتكلم اولا في الجواب الذي
ذكره المحقق الطوسي رحمه الله عنه وقد نقلناه سابقا فنقول فيما ذكره والجواب ان كون الشيء محلا للامكان ما هو مباين القوام له او لا
في ذاته غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيئه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد متقومة كذلك
في امكان فسادها ولذلك امتنع ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين القوام عنه ولا محلا لامكان فسادها
لها ولا لامكان فسادها ايضا واقتضى ان المحقق ان الشيء لا يمكن ان يكون محلا لامكان حدوث ما هو مباين القوام عنه ولا محلا لامكان فساده
عنه فلا يكون البدن محلا لامكان حدوث النفس فيه من جهة كونها مباينة القوام عنه ولا لامكان فسادها عنه من هذه الجهة وقد حصل
ما ينفع بحضوره وفي ذلك ان انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا للامكان وتهيئه لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه

[in left margin, beside the last lines:] في تحقيق جواب النفس الكلي عن اعتراض الامام

نوعاً محصلاً ولم يمكن وجود تلك الصورة فهي في حكم الامر الذي هو مبدأ القريب للذات اعني النفس يحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك
مبدأ الصورة المقارنة المتقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان
والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن محلاً لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة كانه اراد ان يبين ان البدن
وان لم يمكن ان يكون محلاً لامكان حدوث النفس ووجودها ولا لامكان فسادها عنه من حيث ان النفس مباينة الذات والقوام عنه
الا ان البدن يمكن ان يكون محلاً لذلك من حيث هي مرتبطة به نوع ارتباط وبينهما علاقة خاصة ان محلاً لامكان حدوث تعلقها به
ولامكان فساد تعلقها عنه الا انه يمكن حدوث التعلق بها مستلزم لحدوث ذات النفس ووجودها بخلاف فساد التعلق فانه غير مستلزم
لفساد ذات النفس فتبين او لانتفائه كون البدن محلاً لامكان تعلق النفس به بحيث يكون محلاً اولاً وبالذات لامكان حدوث
ما هو متعلق القوام به اي الصورة النوعية الانسانية وثانياً وبالعرض لامكان تعلق النفس التي هي المبدأ القريب لتلك الصورة فقال
بل انما كان مع هيئة مخصوصة الخ وحاصله انه انما كان البدن اي مادة الاجزاء الاخلاطية مع هيئة المخصوصة وصورته الاخلاطية
الموجودة قبل حدوث النفس محلاً لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية متعلقة القوام به تقارنه وتقومه نوعاً محصلاً ولم يمكن
وجود تلك الصورة فهي في حكم الامر الذي هو مبدأ القريب للذات بل انما فظ لمزاج البدن اعني النفس فكانت المادة البدنية
باعداد تلك الهيئة التي هي العلة المعدة لها مستعدة اولاً وبالذات لحدوث صورة انسانية فيها وثانياً وبالعرض لحدوث نفس
تكون هي علة قريبة لتلك الصورة الانسانية محصلة بحسب استعداد البدن وتهيؤه تلك الصورة الانسانية فيه وكذا النفس التي هي المبدأ
القريب لها وزالت ايضاً تلك الهيئة المخصوصة لكونها علة معدة لذلك والعلة المعدة يجوز ان يجب زوالها عند حدوث معلولها
فمن المعلوم ان الصورة الاخلاطية تزول عند حصول الصورة الانسانية اي الصورة النوعية التي هي اول المراتب وحصل الارتباط
بين النفس والبدن وذلك الارتباط فكان ذلك الاستعداد منها اولاً وبالذات لحدوث تلك الصورة وثانياً وبالعرض لحدوث
النفس وزال بذلك الحدوث اي حدوث الصورة والنفس ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان علة معدة له
اي الصورة الاخلاطية التي هي علة معدة لاستعداد البدن لامكان حدوث النفس بل لحدوثها وحدوث تلك الصورة الانسانية جميعاً
ليس المراد بالامكان هنا الامكان الذاتي الذي يبقى مع حدوث الحادث بل الامكان الاستعدادي الذي هو عبارة عن كون الشيء
بالقوة القريبة من الفعل وهذه القوة لا تجتمع مع فعلية ذلك الشيء الا وشرط تزول فيزول بسببها ذلك الامكان والتهيؤ عن
البدن وقوله فيبقى البدن محلاً لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه وامتنع ان يكون محلاً لفساد ذلك
المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه كانه اراد ان يبين ان البدن وان كان لا يصلح كونه محلاً بالذات لامكان حدوث تلك الصورة
النوعية فيه محلاً بالعرض لامكان حدوث نفس هي مبدأ قريب لتلك الصورة متعلقة بالبدن لكنه لا يصلح كونه محلاً بالذات لامكان
فساد تلك الصورة عنه لا يمكن ان يكون محلاً مطلقاً ولو بالعرض لامكان فساد ذات ذلك المبدأ القريب اي النفس بل انما يمكن ان
يكون محلاً لزوال ارتباط النفس به وذلك الارتباط عنه وزوال ذلك الارتباط بزوال البدن لا يستلزم زوال ذات النفس

المرتبطة بالبدن كما هو وجه بل لا يمكن ذلك حيث ان زوال الارتباط بزوال المرتبط به كالبدن هنا انما يمكن ان يستلزم زوال المرتبط
كالنفس هنا اذا كان المرتبط متعلق القوام بالمرتبط به واذ ليس فليس فليس البدن حاملاً لامكان فساد النفس مطلقاً وكان قوله
مستلزماً لفسادها وهذا هو حاصل مقصوده رحمه الله حيث قال فيبقى البدن محلاً لامكان فساد الصورة الخ من حيث كان البدن اولاً
محلاً لامكان حدوث الصورة النوعية اولاً وبالذات ولامكان حدوث النفس متعلقة به نوع تعلق وارتباط كما ذكرنا ثانياً وبالعرض
وحدثت الصورة والنفس وزال ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن بزوال ما هو العلة المعدة لذلك اعني تلك الهيئة المخصوصة
ولان فعلية الممكن الحادث تستلزم زوال امكانه اعني كونه بالقوة فيمكن ان يكون تلك المادة البدنية الباقية بعينها مع هيئة مخصوصة
اخرى غير الهيئة الاولى المعدة لاستعداد الحدوث مستعدة لامكان الفساد فيما حدث او لا يجب كان العلة التي هي هيئة
هي تلك المادة البدنية الباقية وتلك الهيئة الاخرى التي هي علة معدة لها فزوال تلك العلة المعدة حين فعليته دون المادة بالضرورة
مع فساد ذلك الفاسد عنه وهذا الاستعداد لامكان الفساد انما يمكن ان يكون استعداد الفساد ما هو متعلق القوام بتلك المادة اعني الصورة
الانسانية وامتنع ان يكون استعداد الفساد ما هو مباين القوام عنها اعني النفس بل انما يكون استعداد الفساد الارتباط الذي بينه وبين
حيث كانت اولاً مبدأ قريباً لتلك الصورة النوعية وقد زال ما عداه هذه المدة لانه ازال ما هو مبدأه وبما وجهنا كلام الماتن فاندفع عنه الايراد
بان ما هو محل لامكان الفساد يجب ان يكون هو بعينه حاملاً لامكان الحدوث كما هو المقرر عندهم ودل عليه كلام الشيخ في الشفاء كما نقلناه
وههنا ليس الامر كذلك اذ المفروض ان حامل امكان الحدوث هو البدن مع هيئة مخصوصة والمفروض ان تلك الهيئة قد زالت فيكون البدن
مع هيئة اخرى غير الاولى حاملاً لامكان الفساد ولا شك ان البدن ليس محلاً للامكان بهذا الاعتبار غير البدن بالاعتبار الاول وبيان
الاندفاع ان المحل للامكانين في الحالين هو المادة البدنية الباقية بعينها في الحالتين واما الهيئتان فهما علتان معدتان للاستعدادين
ولا منافاة اي لا مانع من ان يكون المحل مستعداً او غير مستعد بتقدير ثم انه لما جرى كلامه الى ظهر الجواب عن اعتراض الامام وانه هو الجواب الذي
فصلناه سابقاً الا انه زاد بيانه فقال بعد ذلك فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث صورة او مبدأ صورة
لا من حيث هي موجودة مجردة وليس الشرط في وجودها والشيء اذا احدث فلا يفيد بعد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء
الاركان شرط في حدوثه وربما يتوهم منه انه حمل اعتراض الامام على وجهين الاول من جهة احتمال كون البدن علة قابلية للنفس وحاملاً لامكان
حدوثها وفسادها والثاني من جهة احتمال كون البدن شرطاً بالمعنى المصطلح لحدوث النفس فتنتفي هي بانتفائه كما هو شأن الشرط والمشروط
وانه حيث اجاب عن الاعتراض بالوجه الاول كما بيناه شرع في بيان الجواب عنه على الوجه الثاني بانه يجوز ان يكون البدن مع هيئة مخصوصة
شرطاً في حدوث النفس ولم لا تفسد النفس بعد فساد البدن كما في البناء والبيت وهذا التوهم باطل لان الشرط بالمعنى الاعم المصطلح كما تحقق
بانه هو ما يتوقف وجود المشروط على وجوده وينتفي المشروط بانتفائه فكيف يصح ادعاء خلاف ذلك وايضاً كيف يصح التمثيل المذكور فان
البناء ليس شرطاً في وجود البيت حيث ان التحقيق ان البناء ليس شرطاً في وجود البيت ولا علة لقوامه بل ان البناء علة لوجوده وحركته
خاصة صادرة منه وتلك الحركة علة معدة لوجود البيت فلهذا يبقى البيت بعد انعدام تلك الحركة بل بعد انعدام ذات البناء ايضاً

ولم يجتمع وجوده مع وجوده ايضاً لكن لا يجتمع وجوده مع وجود تلك الحركة وهذا الذي ذكرناه موافق لما حققه الشيخ في الهيات
الشفاء في فصل في الفرق بين العلل الحقيقية والعلل بالعرض كما لا يظهر على من راجع اليه فيعلم بهذا انا لا نظن منه انه حمل اعتراض الامام
على الوجه الاول خاصة وحمل الشرط في كلامه على ما له مدخل في وجود النفس في الجملة ولم كان على سبيل القابلية لها او على سبيل كونه علة
معدة لها فاطلق اسم الشرط على البدن متابعة للامام في ذلك فقال لم يعن بهذا الاشتراط والمدخلية ان كان من جهة مادة البدن وكون
البدن بمادته حاملاً لامكان حدوث النفس وفسادها فقد عرفت حاله حيث بين فيما سبق ان البدن بمادته القابلية وان كان يمكن كونه حاملاً
لامكان حدوث النفس بالعرض لكنه لا يمكن ان يكون حاملاً لامكان فسادها مطلقاً وان كان من جهة الهيئة المخصوصة البدنية فهذا ايضاً
لا يفيد لانه يجوز ان يكون البدن مع هيئة مخصوصة شرطاً اي علة معدة لحدوث النفس من جهة ارتباطها بالبدن لا من حيث كونها صورة بدنية
كما في المرتبة النوعية حيث انه لا يطلق على النفس في تلك المرتبة اسم النفس بل اسم القوة والصورة كالصورة المعدنية ولم كانت النفس في
مفارقة للصورة النوعية المنوعة لكونها متعلقة القوام بتلك المادة بخلاف النفس او من حيث كونها مبدأ قريباً للصور النوعية كما في المراتب
الاخر المتأخرة عن تلك المرتبة الاولى لا من جهة كون النفس مباينة القوام عن البدن ومن حيث هي موجودة مجردة فان النفس من هذه الحيثية
ليس للبدن حالة مدخل في وجودها حتى على سبيل كونه علة معدة لها ايضاً لكونها مباينة القوام عنه والشيء كالنفس اذا احدث فلا يفيد بعد
ما هو شرط وعلة معدة لحدوثه كالبدن مع تلك الهيئة المخصوصة اذ المفروض كون ذلك الشرط علة معدة لحدوثه وشأن العلة المعدة
ان يجوز ان يجب انعدامها مع وجود معلولها كما هو المقرر عندهم فلا يفيد انتفاء الشرط هناك حق لو كان انتفاء البدن مع تلك الهيئة المخصوصة
شرطاً وعلة معدة لحدوث النفس ووجودها من حيث هي ذات موجودة مجردة مباينة القوام للبدن فكيف اذا كان شرطاً لحدوث تعلقها بالبدن
وارتباطها به كما ذكرناه وهذا كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي هو شرط في حدوثه حيث ان البناء بحركته التي هي منه من حيث كونه بناء
ومن حيث وصف البنائية لا من حيث ذاته شرط وعلة معدة لوجود البيت ويبقى البيت بعد موت البناء اي بعد زوال وصف البنائية
عنه او بعد انعدام ذاته الذي كان منشأ لانعدام ذلك الوصف عنه وعلى هذا التوجيه فيكون هذا الكلام منه زيادة بيان للجواب الذي سبق
منه ويكون هو غير متعرض للجواب عن الاعتراض على احتمال كون البدن شرطاً مصطلحاً لحدوث النفس والجواب عنه بما ذكرناه سابقاً
ثم انه ره قد زاد في البيان فقال فان قيل لم استوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يستوجب
فساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك
المعلول الشرائط وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه شرط ما ولو كان عدمياً او شرط واحد وكان علة قريبة او بعيدة
كما لا يمكن ان يكون البدن علة حاملة لامكان فساد النفس كذا لا يمكن ان يكون فساد الصورة الانسانية التي هي معلولة النفس منشأ لفساد النفس
التي هي علته حيث ان وجود المعلول وان كان يتوقف على وجود جميع علله التي الشرائط لكن انعدام المعلول لا يستلزم انعدام جميع العلل بل يكفي فيه
انعدام شرط ما ولو كان عدمياً فبذلك يمكن انعدام تلك الصورة مع بقاء سببها القريب اي النفس مع ان وجود النفس وبقاؤها مستند الى
العلل التي هي باقية فبذلك تم الجواب عن الاعتراض واتضح كمال الاتضاح وظهر ان فساد البدن لا يمكن ان يكون منشأ لفساد النفس

مع انه اتضح بدليل آخر كما سبق ذكره انه لا يمكن ان يطرأ عليها الفساد من جهة ذاتها او من جهة اخرى فثبت المقصود وهو امتناع طريان
الفساد على النفس الانسانية مطلقاً وهذا الذي ذكرناه هو غاية توجيه كلام المحقق المذكور وانه تعالى اعلم وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام
فلنتكلم فيما قاله صدر المتألهين من الاجوبة عن الاعتراض كما نقلنا كلامه سابقاً فنقول انه مما يلوح عليه آثار الجودة والاعتقاد بتقدير
كونه منشأ للتحقيق الحكمي ودفع الاعضال ونحو ذلك مما نبه عليه وذكره حيث ان ما ذكره في جوابه الاول الذي قال انه مما سنح له في سالف الزمان
طريقة اهل النظر لا يدل الا على ان النفس الانسانية موجودة من حيث كونها ذاتاً عقلية ومادية من حيث كونها متصرفة في البدن وانها من
من حيث الذات مادية من حيث الفعل وانها من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله وانها من حيث حقيقتها
او معدة حقيقة فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض ولا فاسدة بفساده ولا يجتمع شيء من هذه الا بالعرض وهذا مما لا كلام
فيه لكنه لا يتبين منه انها من جهة مسبوقيتها باستعداد البدن بالعرض كيف يستلزم استعداد البدن لها بالعرض وجود ذاتها ولم يستلزم ذلك
الاستعداد فساد ذاتها وما الفرق بين الامرين مع انه اعترف بانها من جهة المسبوقية باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله
الا ان يوجه ذلك بما يؤول الى جواب المحقق الطوسي ره لما فصلناه من الجواب ثم ان ما ذكره ثانياً بقوله واما الذي نراه الآن في تحقيق ذلك
فهو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير كقل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير ولقد خلقناكم
ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض نشآتها فهو ايضاً مما لا كلام فيه لا في كونها ذات نشآت ولا في ان
الحدوث والتجدد يطرآن عليها من جهة كونها من عالم الخلق والتصوير ومن جهة تعلقها بالبدن تعلق التصرف والتدبير الا ان قوله فنقول ان لا كانت
للنفس ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى ثانية وما بعدها فاذا ترقت وتحولت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجودها وجوداً عقلياً
الهياً لا تحتاج الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتاً ووجوداً وبقاء اذ ليس حال النفس عند اول حدوثها كحالها
عند الاستكمال وصيرورتها الى العقل الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ان اراد به ان النفس عند اول حدوثها مادية بحسب الذات
ونصير عند الاستكمال مجردة فهو مع كونه خلاف ما تقرر عندهم يستلزم انقلاب الماهية عن المادية الى التجرد وهذا باطل وان اراد انها في جميع الحالات
مجردة بحسب الذات مادية بحسب الفعل والتصرف الى الحادي الالذ كمالاتها الذاتية التي هي منشأ الحكم بتجردها عند حدوثها وفي بعض احوالها
اقل منها عند استكمالها وهي عند الاستكمال اكثر حتى انها بذلك يصير وجودها وجوداً عقلياً ويظهر عند العقلاء انها مجردة فهو مسلم لكن ما ذكره من انها
عند الاستكمال لا تحتاج الى البدن واحواله واستعداده لم آراد انها تزول تعلقها عن البدن وحيث يحتاج الى احواله واستعداده وقد كانت قبل
ذلك متعلقة به محتاجة اليه والى استعداده واحواله حتى يحصل لها الاستكمال وانما حصل لها ذلك عند الاستكمال غير متعلقة بالبدن فهذا حق لا يستلزم فساد
البدن لفسادها بل باقية بذاتها فزوال استعداد البدن لا يضرها ذاتاً ووجوداً وبقاء فيرد عليه انه كيف صار استعداد البدن اياها منشأ لاستكمال النفس
هو منشأ لقطع تعلقها عن البدن ولم يضر زوال ذلك الاستعداد منشأ لفساد ذاتها ولو بالعرض مع انه كان قبل ذلك استعداد البدن منشأ
لحدوثها ولوجود ذاتها ولو بالعرض ولم يكن ذاتها قبل ذلك مادية بحسب الذات وبعد الاستكمال مجردة بحسب الذات حتى يمكن ان يكون الاستعداد

البدن قبل ذلك منشأ لوجود ذاتها لاجل كونها مادية ولكن الى ان يكون هو حين الاكتساب منشأ لف وذاتها لكونها موجودة في الظهر الاخر
يكون اراد انها حين حدوثها ولكن كانت موجودة بالذات لكنها محتاجة الى البدن في افعالها فلذلك يستلزم استعداده اياها الحدوث
ذاتها لاجل المناسبة التي بينهما واما هي بعد الاكتساب فكما كانت مباينة الذات للبدن كذلك تصير مباينة له بحسب الافعال ايضا فلا مناسبة
ولا ارتباط بينهما بوجه حتى يصير زوال استعداده منشأ لفساد ذاتها وعلى هذا ولكن الى ان يكون لما ذكره وجه الا انه يرد عليه ان على هذا
التوجيه يرجع الجواب الذي ذكره المحقق الطوسي وفصل بيانه فليرجع ابا اخر كما هو ظاهر كلامه وايضا نقول انه يكفي لعدم استلزام زوال
استعداد البدن زوال النفس من حيث الذات كونها مباينة للبدن بحسب الذات كما بينا وما عتبار كونها مباينة له بحسب الفعل ايضا
غير واضح مما لا احتياج اليه في اثبات المطلوب ولكن كانت المباينة بذلك اتم وعدم الاستلزام اظهر كيف ولو قيل ان المباينة بحسب الفعل التي
منشؤها الاكتساب المذكور لها مدخل في عدم ذلك الاستلزام وفي بقاء النفس لكان الدليل على بقاء النفس مخصوصا بالنفس التي حصل لها
الاكتساب ولا يجري في النفوس التي لم يحصل لها الاكتساب والحال انه ظاهر كلام من اقام الدليل على عدم فساد النفس بفساد البدن هو العموم بحيث
يشمل النفوس التي لم يحصل لها ايضا كنفوس الصبيان والبله والمجانين واشباههم الا ان يقال فحدث رد ذلك بان هذا الدليل على بقاء النفس
انما يجري في بقاء نفوس المستكملين كما انها دون غيرهم كما سيأتي ان بقاء نفوس غير المستكملين محل خلاف بين الحكماء الآتي بهذه الاشارة على
فيها شيء لانه في شواهد الربوبية قال بقاء نفوس غير المستكملين ايضا كما يظهر على من راجع كلامه والحال انه عد هذا الدليل على بقاء النفس الانسانية
هو هذا الدليل الذي هو على توجيهه مخصوص بالمستكملين ولكن كل هذا على قوله ببقاء نفوس غير المستكملين ايضا ما نقل عنه سابقا في جواب
ذلك الاعتراض حيث قال فالجواهر النطقية بعد وجودها وتجردها عن المواد هي كسائر المفارقات الصورية لا ضد لها اذ لا فاعل لها
يبقى ببقاء سببها وعقيدتها ولو لم يكن منها من الممكنات الشعور كذلك بهوياتها لكن فضلا عن الجهات والملكوت والانوار العقلية بقلبها
عن المبادي وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق القول في ذلك في موضع يليق به ولكن ارادوا انها حين الاكتساب ايضا يمكن تعلقها بالبدن ثم زوال التعلق
بسببها هو منشأ زوال التعلق فيرد عليه انه على هذا يبقى تعلقها به عند الاكتساب ايضا فكيف لم يخرج فساد البدن بعد ذلك منشأ لفساد ذاتها
ولو بالعرض كما كان في ابتداء التعلق منشأ لحدوث ذاتها ولو بالعرض وقد كرر وقت لها كالطفل وحاجته الى الرحم اولا والى الغذاء المتناهي
وكلها العقيد والرحم في حصطياده اولا والاستغناء في بقائه عن جاذبه الرحم والشبكة لا ثانيا في بقاء المولود والصيد والفرد
هذا المثال لكان مثالا لما كان بصدده في السابق من ان استعداد البدن في الابتداء كان منشأ لحدوث النفس ولكن زواله في الانتهاء لا يقتضي
بقاءها فهو غير منطبق على المثال حيث ان البدن علة قابلية مستعدة والرحم والشبكة ليسا علتين قابليتين بل هما بالشرط بالمعنى المصطلح اشبه
والذي كان مثالا لان البدن يمكن ان يكون شرطا لوجود النفس او التعلق بالبدن في الابتداء ولكن زوال الشرط بعد ذلك لا يقتضي بقاءها فهو
مع كونه خلاف ما كان بصدده بيانه اولا حيث ان كلامه في كون البدن علة قابلية لحدوث النفس لا في كونه شرطا له بالمعنى المصطلح يرد عليه انه
لا يتم لان الشرط في وجود الطفل واصطياد الصيد هو خصوص الرحم والشبكة من حيث خصوصيتهما بل الشرط هو الامر الكلي المتحقق في افراده والرحم
والشبكة من جملة افراده فلذا لا يتعدم المشروط بانعدام شرط على الخصوص نعم لو انعدم ذلك الامر الكلي من حيث جميع افراده بانعدام الشرط

وايضا ان الشرط اولا في وجود الطفل هو الرحم ثم يتعدم هو ويخلفه شرط آخر وهو حصول حالة خاصة ومكان خاص وهواء
خاص ونحو ذلك ويبقى الطفل وكذا الذي يتعدم الشرط بكليته فيتعدم وجود الطفل وكذلك الشرط اولا في اصطياد الصيد
هو الشبكة ثم يخلفه وينوب عنه امر آخر من آلة اخرى او حالة اخرى كانس الصيد بالصياد والانسان وعدم توحشه عنه
وكذا الذي يتعدم الشرط بكليته فيتعدم المشروط ونحن نقول لو كان الشرط في حدوث النفس هو البدن مع هيئة مخصوصة من حيث
الخصوصية للزم انعدام المشروط بانعدامه حيث ان منعدم الشرط هو ذلك ولكن لو فرض ان الشرط هاهنا كما هو كذلك حيث يلزم من انعدام
الشرط بكليته انعدام المشروط اللهم الا ان يقال ان البدن شرط اولا وبالذات لتعلقها به لا لوجودها الا بالعرض وحدوث
التعلق والذي كان يستلزم حدوث التعلق الذي هو شرط والتعلق لا يستلزم في التعلق كما مر بيانه لكنه لم يبين ذلك ثم الذي ذكره ثالثا
بقوله ثم اعلم ان العلل المعدة عند التحقيق علل بالعرض وليست علليتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول
لو امكن توجيهه بما قررنا الجواب عن الاعتراض كما سبق ذكره لا يمكن ان يجعل وجها آخر من الجواب كما هو ظاهر كلامه
واما لو حمل على ما هو ظاهر كلامه فهو طريق آخر غير ذلك وفيه شيء حيث انه مع ابتنائه على الحركة في الجوهر وعلى ان صور المراتب البدنية باقية بعينها
كل سابقة في مرتبة لاحقة وفيها ما لا يخفى بناء على ما ذكره جميعا بقوله فاذا بلغت النفس الانسانية في استكمالها وتوجهاتها مقام العقل
واتحدت بالعقل الفعال بعد ان كانت عقلا منفعلا انقطعت عن المادة والبدن وتجردت عن القوة والامكان وصارت باقية
ببقاء الله سبحانه من غير تغيير وفقد ان ويوافقه في ذلك ما نقل عنه في شواهد الربوبية وهذا هو ما ذكره سابقا في قوله فاذا ارتقت وكونت
من عالم الخلق الى عالم الامر الخ وقد عرفت ما فيه وبالجملة فما ذكره مما يتعسر علينا درکه وفهمه وعسى ان نفهمه غيرنا وهو اعلم وحيث
بينا كيفية فناء بدن الانسان واقمنا الدليل النقلي والعقلي على بقاء نفسه الناطقة وانتهى الكلام الى هذا المقام وخصوصا لما بنينا على ان هو هو المتعد
المعاد بعينه ونبين حال الاجزاء المحفوظة من هذه النشأة الدنيوية في الكلام الآتي ونحوه فنقول انك اذا تأملت فيما ذكرنا من الدليل النقلي
على بقاء النفس الناطقة الانسانية الذي يجري في بقاء نفس الجن ايضا اذا قيل ان نفوسهم ايضا كنفوس الانسان مجردة عن المواد بحسب ذواتها
متعلقة بابدانهم كتعلق نفوس الانسان ببدنه بنوع من الارتباط والتدبير المعروف ولو كانت ابدانهم مخالفة لابدان الانسان فيظهر لك انه ينبغي
ابدانهم لو فرض فسادها لا تفسد نفوسهم بل تبقى بعد خراب ابدانها ونحوه مع قطع النظر عن ان الشرع دل على بقاء بعضهم الى يوم الدين فهم كذلك
حيث دل على انه من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وكذلك الدليل الذي يجري في بقاء العقول المجردة عن المادة في ذواتها وافعالها جميعا قبل
بها وان لم نقل بقدم بل بحدوثها مطلقا حيث ان ذلك الدليل في العقول اتم واظهر اذ ليس لها ما يزول او يحتاج اليه الا المادة حتى يكون البدن ايضا
لا يمكن ان يقال بفساد ذواتها وافعالها ويجاب بذلك الجواب وكذلك الدليل يجري في الملائكة سواء قيل بانهم عقول مجردة عن المادة
مطلقا كما هو مذهب بعضهم او قيل كما يدل عليه ظاهر الشرع بانهم كالانسان عبارة عن مجموع نفس وبدن الا ان ابدانهم ليست كابدان الانسان
بل ابدانهم لطيفة وجواهر نورانية في غاية اللطافة والنورانية كاجسام السماوية او الطف منها وانور وكذا نفوسهم المتعلقة بتلك الاجسام



في غاية التجرد والتعقل والعلم والادراك فيظهر لك انه لو فرض انقطاع علاقة نفوسهم عن ابدانهم بسبب ما او ابدانهم او لسبب آخر
لكان تبقى نفوسهم بعد ذلك ببقاء موجدهم ومبدعهم الحق وكذلك الدليل يجري في الافلاك وما فيها لو قيل ان لها نفوسا كلية غير
منطبقة فيها بل مجردة متعلقة باجرامها بنوع تعلق فيظهر لك انه بفساد اجرامها لو فرض فسادها لا تفسد نفوسها الكلية المجردة وبالجملة
انك اذا تأملت فيما تلوناه عليك سابقا تتبين لك ان كل ما هو مجرد عن المادة في ذاته من الموجودات سواء كان متعلقا بها في افعاله
كالنفس المجردة او لم يكن متعلقا بها ايضا كالعقل ان جوزنا وجوده فهو من حيث تجرده عن المادة في ذاته لا يتطرق اليه فساد وزوال
من جهة ذاته بذاته سواء كانت تلك النفس نفسا ناطقة انسانية او جنية او ملكية او فلكية وان يقال والذي يتصور بالنسبة الى النفس انما هو
تعلقها عن بدنها وعن الجسم الذي هو آلة لها في افعالها وبذلك يمكن ان يتأول قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت على تقدير ان يراد بكل نفس ما
يعم من النفس ولم يتأول لفظ آخر مما ورد في الكتاب والسنة وانه لا يتصور هذا الفساد والتعلق ايضا بالنسبة الى العقل اصلا حيث انه لا يلزم
على تقدير جواز وجوده كونه غير متعلق بالمادة اصلا وبذلك يتبين لك حال المجردات من الموجودات من جملة الاجزاء المحفوظة من العالم في

الاقية بعد وجودها بقاء مستندا الى علة من خارج ولكن كانت هي في ذواتها ممكنة الوجود والعدم وبقي بعد بيان حال الموجودات الاخر من جملة اجزاء
العالم سواء كانت هي اجساما او صورا او اعراضا وسواء كانت من جملة الكائنات الفاسدات ام غيرها فلنتكلم في ذلك فنقول ان الكائنات الفاسدات منها
سواء كانت اجساما او صورا او اعراضا لا يخفى ان طريان الفساد والزوال عليها من جهة ذواتها ممكن بل واقع كما يدل عليه الحس ونحو ذلك
وبالجملة لا ينكره احد وكيف لا ومواد ذلك لكونها قابلة لكلا الضدين يمكن ان تستعد لكل صورة او هيئة فيها فتتكون هي فيها ثم تستعد لفساد تلك
الصورة او تلك الهيئة ولطريان ضدها عليها فتفسد هي وقد يفسد بذلك الجسم ايضا لفساد جزئه اعني صورته واما تلك المواد فلعدم كونها قابلة
لفساد نفسها فلا يطرأ عليها فساد ولهذا هي باقية في الحالين فلذلك لا ينعدم ذلك الجسم بالمرة وقد مر بيان ذلك كله فيما سبق واما غير الكائنات
الفاسدات منها كالافلاك وما فيها من النجوم والكواكب والكرات فهي وان كانت مما زعمت الفلاسفة بقاءها وابديتها وعدم امكان طريان
الفساد عليها لكنه عند العقل ايضا لا مانع من طريان ذلك عليها من جهة ذواتها ولا من جهة غيرها فانها حيث كانت ممكنة بالذات متساوية الوجود
والعدم بالنظر الى ذواتها كما لا مانع من وجودها لا مانع عند العقل من امكان فنائها وانعدام صورها عن موادها بل من انعدام موادها ايضا
والفنائها بالمرة وكذلك من حيث كانت مركبة من مادة وصورة كالكائنات الفاسدات لا مانع عند العقل من كون موادها قابلة لكلا
الضدين فتكون قابلة لكون صورة فيها فتتكون هي فيها وكذا لفسادها فتفسد عنها وكذلك لا مانع عند العقل ان يتقيض العلم بالاصلح بكون
ضد صورها فيطرأ عليها ضدها فتنعدم صورها وتفسد وما ذكره الفلاسفة من الوجوه الدالة عندهم على عدم امكان طريان الفساد عليها كلها وجوه
ضعيفة مبنية على اصول غير ثابتة لا يكاد يتم التمسك في ذلك بشيء مما ذكروه من انها قديمة وما ثبت قدمه امتنع عدمه كما هو مقرر في محله فان ذلك
مبني على قدم العالم او على قدم خصوص الافلاك وما فيها وقد ثبت بطلان ذلك بل الحق ان العالم بجميع اجزائه حتى الافلاك وما فيها حادث
حدوثا دهريا كما بيناه في رسالة موضوعة لذلك فليرجع اليه وكذا مما ذكروه من ان الكائن الفاسد يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم والافلاك
وما فيها لو جود مبدأ ميل مستدير فيها لا يمكن ان يكون فيها مبدأ ميل مستقيم للتنافي بين الميلين واذا لم يمكن ان يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لا يمكن

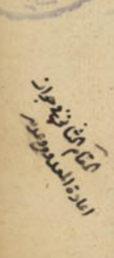
ان يطرأ عليها ما هو لازم ذلك من التغير والفساد ولذلك زعموا ايضا عدم امكان الحركة المستقيمة فيها وكذا على ان الحركة المستقيمة لا يجوز
عليها لجواز ان تكون الخرق وتخلل الفضاء وقد ثبت عندهم ان المحدد للجهات هو الفلك فيلزم ان يتبع الحركة المستقيمة الى جهة محدودة الفلك
الذي فرض فساده فيلزم وقوع الحركة الى جهة من غير محدد لتلك الجهة وعدم امكان قبولها للطرو والخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف
وامثال ذلك مما لا يمكن حصوله الا بالحركة المستقيمة في زعمهم وشك مما ذكروه من عدم امكان ضد لصور الافلاك فكيف يطرأ عليها الفساد
الذي هو يكون بطرو ضد ها عليها وان موادها في الحقيقة بنوع لمواد الكائنات الفاسدات فلا تقبل فساد صورها عنها ونحو ذلك
مما ذكروه في كتبهم فان ذلك كلها وجوه ضعيفة فاسدة كما هو مبين في كتب اهل الشرع من العلماء ونحن ايضا في تعليقاتنا على الشفاء قد
بينا فساد تلك الوجوه بما لا مزيد عليه فليطالع ثمة غاية الامر ان موادها وصورها لكونها مخالفة من بعض الجهات لمواد العنصريات وصورها
يجوز ان يتقيض العلم بالاصلح بقاءها بعينها او بقاء صورها في موادها في هذه النشأة الدنيوية ثم يتقيض عند قيام الساعة زوالها وانعدامها
او فساد صورها عنها كليا لا ضداد لتلك الصور فتطرأ عليها فتقبل موادها تلك الاضداد وتفسد صورها وبالجملة لا مانع من ذلك عند العقل
على ان النصوص السمعية القطعية دالة على وقوع الفساد وطروه عليها كما دلت على طروه على غيرها من اجسام العنصريات كليا تها واجزائها
وجزئياتها وتلك النصوص في الكتاب والسنة من الكثرة بحيث لا تكاد تحصى مثل قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق
نعيده والسموات مطويات بيمينه فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة
وانشقت السماء فهي يومئذ واهية والملك على ارجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفتحت السماء فكانت ابوابا وسيرت الجبال
فكانت سرابا يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن واذا السماء فرجت واذا الجبال نسفت واذا السماء كشطت واذا السماء انشقت
واذا السماء انفطرت يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان يوم
تمور السماء مورا وتسير الجبال سيرا السماء منفطر به كان وعده مفعولا اقتربت الساعة وانشق القمر فاذا برق البصر وخسف القمر
وجمع الشمس والقمر فاذا النجوم طمست اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت واذا الكواكب انتثرت ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة
وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد
ربي حقا ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي
اتقن كل شيء والارض جميعا قبضته يوم القيمة يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا واذا الارض مدت والقت
ما فيها وتخلت اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الارض اثقالها واذا البحار سجرت واذا البحار فجرت ونحو ذلك من الآيات الكريمة
واشباهها مما ورد في السنة الشريفة في ذلك كما تدل دلالة قطعية على وقوع الفساد وطروه على الافلاك وما فيها من النجوم والكواكب وعلى غيرها من
الارض والجبال والبحار كذلك تدل على عدم كونها قديمة اذ لو كانت قديمة لما جاز عليها وقوع الفساد وحيث ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
انها لا تدل على انعدام تلك المذكورات بالمرة وفسادها بالكلية بل انما تدل على طرو الفساد عليها على تلك الانحاء المذكورة وعلى الكيفيات التي هي مفاد
تلك الآيات الكريمة كما يظهر على من تدبرها ولا يخفى ان تلك الانحاء والكيفيات ليست بانعدامها بالمرة بل انما هي فساد صورها وزوال

حياتها وعدم تعاقبها على المنهج الذي كانت تلك الاشياء عليها ولعل الوجود والتشخص والصورة والكيفية ولعل في ذلك والله اعلم تحقيق
التلمها بالصلح عند قيام الساعة فناؤها بان كيلين هنا اذ تلك الصور فنظرا عليها وحيث كانت موادها قائمة لكل الهذين قبلت
امدادها فحدث عنها تلك الصور الاول لكنها باقية في الطين حيث لا دليل على فنائها في ذاتها وبالجملة فهذه الايات تدل على انذل
على انعدام تلك المذكورات بالمرة حتى موادها ولا دليل اخر ايضا عليه بل انما تدل على انعدام صورها وهيئاتها ووجوداتها الخ
ويمكن بقاء موادها ولا ضير فيه لو قلنا بحدوث تلك المواد وبقائها بعد وجودها لحظ عدم كونها قائمة بالنفس وكما في النفس الا انه فيه
الجهة ليس في ذلك انعدام تلك الاشياء بالمرة فلذا يجوز اعادتها لو فرض اعادتها مع انا لو قلنا بوجود نفس مجردة متعلقة بالافلاك ومافيها
كما هو مذهبهم وقلنا ببقاء تلك النفوس بعد خراب الافلاك وصورها وهيئاتها كما اخترنا فيما سبق لكان عدم انعدام الافلاك وما فيها بالمرة
الجلاء النفوس المتعلقة بها باقية وكذا موادها والله اعلم ثم انه قد ورد في القرآن الكريم ايات اخر في هذا المقام منها قوله تعالى كل
نفس ذائقة الموت وهذه مقاومة لو كان المراد بالنفس النفس بالمعنى المصطلح لان كل نفس تذوق الموت كراب بدنها وزوال الحكم الذي
هي متعلقة به بنوع من التعلق وتنقطع علاقتها عنه فيشمل نوع الكل اذ نفس مجردة من الانس والجن والملك والفلك ولو كان المراد بالنفس
اعم من النفس المجردة والمنطبعة كالصورة النوعية المادية في الاجسام كان معنى الاية ان كل نفس مجردة او منطبعة تذوق الموت اما النفس المجردة
فكما ذكروا اما المنطبعة فبفنائها في ذاتها وزوالها عن مادتها لعقول تلك المادة فيها عنها من عروض ذواتها المادة ومجردة وخرابها ومنه يعلم الحال
لو اريد بالنفس ذات الشيء الذي هي مطلق مجردا كان ام ماديا فلكيا كان ام عنصريا وح لو لم نقل بالعقول المجردة لكان عموم كل شيء الا
باقيا كما هو ولو قلنا بها ينبغي تخصيص ذلك العموم بما سوى العقول ونحوها اذ الدليل العقلي كما مضى ذكره قائم على بقاء المجردات عن المادة
في ذاتها وكذا المتروض لما المادة بما يتعلق بها العقل حتى يمكن ان يقال ان موته عبارة عن قطع تعلقه عن تلك المادة كما ينبغي تخصيصه بغير الجوهر
الاول ايضا وكذا بغير موجودات النشأة الاخروية حيث انا قد اقمنا فيما مضى الدليل على بقائها ايضا والله تعالى اعلم ومنها قوله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وهذه بمنطوقها حيث قال كل من عليها فان تدل على فناء كل من على الارض من ذوي
العقول او فناء كل ما على الارض من ذوي العقول وغيرهم ايضا لكون من التغليب في شأنهم كما فصلنا سابقا وبمفهومها حيث قال ويبقى
وجه ربك تدل على فناء كل شيء سوى وجهه تعالى وذاته المقدسة تعالى شأنه سواء كان من على الارض او من في السماء او نفس الارض والسماء واجزائها
وجزئياتها حيث لم يبق وجه الا ذاته وحده كما هو مفهوم الاية انما يكون على الفناء والعدم ما سواه مطلقا فيرجع معناه الى فناء كل
شيء سواه تعالى وينبغي ان يكون معنى الفناء ح كما ذكر ايضا سابقا في فناء كل شيء الا انه يمكن تأويل هذه الاية بما سيأتي من تأويل قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه فانتظر ومنها قوله تعالى ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وكل اتوه داخرين وقوله تعالى
ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وهاتان الايتان تشتركان في
الدلالة على عروض تلك الحالة التي معناها من الفزع او الصعق على كل من في السموات ومن في الارض من ذوي العقول من الملائكة
او على كل ما فيهما من ذوي العقول وغيرهم الا من استثناهم تدل على ان تلك الحالة هي الفزع والفزع معناه نوع اضطراب وتغير حالة والثانية

والثانية منهما تدل على ان تلك الحالة هي الصعق وهو الموت فان حملت الاولى على الثانية فيكون المراد بتلك الحالة الموت والثانية على
الاولى فيكون المراد بها الاضطراب والتغير ولا يلزم ان تحمل احديهما على الاخرى فيكون المراد ظاهر تينك الايتين جميعا عليهم ولا بعد ان
نظرا الى ان الاولى اي الفزع اولا ثم نظرا الى ان الثانية اي الموت ثانيا وكذا تشترك الايتان في الدلالة على عروض التغير والفساد والموت
على من في السموات والارض الا من شاء الله وقد فسره المفسرون تارة بالملائكة الاربعة اي جبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل
وتارة بالشهداء وبالجملة فالمراد بمن شاء الله اما جماعة من الملائكة المقربين او جمع من النبيين والصديقين فيصير المعنى ان تلك الا عند
النفخة لا تعرض لهؤلاء الملائكة والشهداء فيكون معنى الايتين عروض الموت والفناء لكل اهل العقل او لكل موجود في السماء والارض غير
من شاء الله وينبغي ان يغير الموت والفناء بالنسبة الى كل احد وكل شيء بما يناسب حاله كما ذكر سابقا ومنها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
له الحكم واليه ترجعون وهذه الاية لو اريد بها العموم الحقيقي بحيث يشمل كل شيء ما سواه تعالى حيث دل الدليل على بقائه ايضا كالعقول الاول
النشأة الاخروية باسرها والنفوس المجردة الانسانية وغيرها فينبغي ان يتأول الاية بما اول بعضهم من ان المعنى المراد بالهلاك ضعف الوجود
وليسية الماهيات الممكنة في انفسها يعني ان كل شيء هالك بحسب وجوده الذاتي لانه ضعيف في نفسه ليس وجوده تاما كما صحيحا انه لو فرض انقطع
فيض الوجود عنه ولو آنا ما لانعدم ومن الله وجهاته الا من جهة اضافته الى الوجه الذي عليه فانه بهذه الجهة يكون موجودا باقيا وبعبارة اخرى
ان كل موجود من الموجودات وكل ماهية من الماهيات الممكنة من حيث انه ممكن في ذاته فهو قابل لطريان العدم عليه كما انه قابل لطريان الوجود عليه
فهو بالنظر الى ذاته وماهيته ممكن هالك ليس له وجود ولم يطلب وجوده من جهة ارتباطه بجاعله ومفيض الوجود عليه والى هذا اشار بعض المحققين ان لم يلاحظ المراد به الحقيقي
الحقيقي من كل شيء ينبغي ارادة ان المراد بالهلاك الهلاك في مرتبة الذات لا الهلاك بالفعل الطارئ بعد الوجود واما لو اريد بكل شيء العموم
في الجملة بحيث يعم كل شيء عدا ما استثني فلا يمكن ارادة الهلاك بالفعل منه ويكون المعنى ان كل شيء سوى ما دل الدليل على بقائه يعرض له الهلاك والموت
بالمعنى الذي يناسب حاله كما ذكر سابقا حتى الملائكة ايضا اما غير الملائكة الاربعة والشهداء كما دلت الايتان السابقتان عليه فهو ان كان من الملائكة
من الجن والانس وغيرهم مفروض الهلاك على بعضهم الا من لم يموتوا باقين عند النفخة الاولى يكون قبل النفخة الاولى موتهم قبلها وعلى بعضهم الذين
عنده يكون عنده كما يكون عروض ذلك على غيرهم من السماء والارض والجبال والبحار واشباهها مما كانت باقية عند النفخة الاولى عندها ايضا كما دلت
عليه الايات السابقة والذي كان من الملائكة غير من شاء الله فعروضه عليهم ايضا يكون عندها ايضا كما دلت عليه الايتان السابقتان الا من شاء
الله فان لم نقل بعروض الهلاك عليهم اصلا كما هو معنى الايتين فينبغي تخصيص كل شيء في قوله تعالى كل شيء هالك بغيرهم ايضا والا فيجوز دخولهم
فيه بل لعلهم كما يدل عليه عموم كل شيء في الاية فينبغي ان يقال بانه يجوز ان يطرأ عليهم الموت ايضا بعد موت الملائكة غيرهم الذين كانت السعداء ايضا
وكذا الملك الاول ... على الانفراد فينبغي ان يراد بهلاك المائة انقطاع علاقة نفوسهم الشريفة عن ابدانهم اللطيفة لا انعدامهم بالمرة وهذا الذي
ذكرنا هو وجه الثاني وايضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ويظهر منه انه لا دليل فيه على انعدام النشأة الاخروية ولو آنا ما كما تمسك من ذلك بعض من
ما ذكره بعضهم من حمل كل شيء على العموم الحقيقي وحمل الهلاك على الهلاك بالفعل وحمل الاية على ان كل شيء يعرض له الموت والفناء قبل قيام الساعة

ولو آنا ما ايضا وبعده ليس بواضح ومنها قوله تعالى هو الاول والاخر وبيان كيفية دلالة هذه الاية يحتاج الى تفسير معنى الاول والاخر في
شانه تعالى اولا حتى يتبين ذلك فحسب ان الاولية والاخرية اللتين اطلقتا على ذاته تعالى سواء اريد بهما الاولية والاخرية الحقيقيتين كما
في الاية او اعم منهما ومن الاضافيتين معناهما المتقدم والمتاخر والمشهور عندهم ان التقدم والتاخر على انحاء خمسة بالعلية وبالطبع وبالزمان
وبالرتبة وبالشرف كما هو مذهب الحكماء او ستة كما هو راي المتكلمين بزيادة التقدم بالذات كما بين اجزاء الزمان عندهم فينبغي ان ينظر
اي من معاني التقدم والتاخر يصح ارادته في الاية الكريمة وعلى تقدير الصحة فهل هما بمعنى واحد في الاولية والاخرية او بمعنيين مختلفين
وانه يصح اطلاق الاول والاخر على ذات واحدة ولو بهذا الاطلاق بل هو باعتبار واحد ام باعتبارين ولو بهذه الاولية والاخرية
بل هما بالنسبة الى ذاته تعالى بمعنى انه تعالى متقدم على ذاته ومتاخر عن ذاته او بالنسبة الى غيره بمعنى انه متقدم على غيره ومتاخر عن غيره فنقول
لا يخفى عليك ان التقدم بالعلية ولو صح اطلاقها على ذاته تعالى بالنسبة الى غيره بمعنى انه تعالى علة موجدة لما سواه لكنه لا يصح اطلاق المتاخر
بهذا المعنى عليه فان المتاخر بالعلية معناه كونه معلولا والحال انه تعالى شانه ليس معلولا لا لذاته ولا لغيره وكذا الكلام في التقدم بالطبع لو اريد
تقدم العلة الناقصة ما سوى العلة التامة على معلولها فلا يصح اطلاقه عليه تعالى اصلا ولو اريد به اعم من ذلك حتى يشمل تقدم العلة التامة على معلولها
فهو على تقدير صحة اطلاقه عليه تعالى بالنسبة الى غيره لا يصح اطلاق المتاخر بالطبع عليه تعالى لاستلزامه كونه معلولا بالطبع وهو سبحانه تعالى
منزه عن ذلك وايضا قد تقرر عندهم انه لا يجوز في السبق بالعلية وبالطبع ان يصير السابق متاخرا وهو هو بعينه ولا ذلك قيل انهما
سبقان حقيقيان والحاصل بهما مفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان حيث يجوز فيها ذلك والحال انه في الاية الكريمة
اطلقت الاولية والاخرية كلتاهما على ذاته تعالى ولا يخفى ان ذاته تعالى لا تغير فيه اصلا وهو هو بعينه في الحالين فلا يكون معناهما التقدم
والتاخر بالعلية او بالطبع ولا يخفى ايضا ان التقدم والتاخر بالرتبة لا يصح ارادتهما في الاية اذ اعتبر فيهما ان يكون هناك ترتب بين السابق
والمسبوق اما ترتب حسي كما بين الامام والماموم او ترتب عقلي كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد او التنازل
ولا شبهة في ان هذا الترتب منتف هنا سواء فرض ترتب بين ذاته تعالى وبين ذاته او بين ذاته تعالى وبين غيره فلا يصح ارادتهما في الاية
نعم لو صحت ارادتهما فيها لا مانع من اطلاق الاولية والاخرية كلتيهما على ذاته تعالى حيث يجوز فيهما ان يصير السابق متاخرا وهو هو بعينه
ولا يخفى ايضا ان التقدم بالشرف ولو كان يجوز اطلاقه عليه تعالى لكنه بالنسبة الى غيره بمعنى انه تعالى اشرف من غيره لكنه لا يصح اطلاق المتاخر
بهذا المعنى سواء اعتبر بالنسبة الى ذاته تعالى او الى غيره وسواء كان ذلك باعتبار واحد ام باعتبارين ولو جاز في هذا القسم ايضا اجتماع
الوصفين على ذات واحدة باعتبارين ولا يخفى ايضا عدم صحة ارادة التقدم والتاخر بالذات اللذين اثبتهما المتكلمون بين اجزاء
الزمان كسبق الامس على الغد سواء اعتبر ذلك بالنسبة الى ذاته تعالى او الى غيره وسواء كان باعتبارين او باعتبار واحد فتعين ان يكون المراد
بالاولية والاخرية في الاية التقدم والتاخر بالزمان ومعنى ذلك هو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع معها البعد وهذا ايضا لا يصح
ارادته في الاية اما اذا اعتبر التقدم على ذاته والتاخر عن ذاته سواء فرض وجوده تعالى وجودا زمانيا ام لا فلو فرض ان السابق ما لا يجامع المسبوق
وايضا تقدم الشيء على نفسه غير معقول ولا جهة ايضا بما يصح اعتبار تقدمه على نفسه وتاخره عن نفسه بجهة اخرى حتى يكون التقدم

والتاخر باعتبارين واما اذا اعتبر ذلك التقدم على غيره وذلك التاخر عن غيره فلان المعتبر في التقدم والتاخر الزمانيين ان يجوز كون
المتقدم والمتاخر زمانيا او ما وجوده زماني اي ما يكون وجوده تدريجيا كالزمان مثل الحركة وهذا لا يجوز على وجوده تعالى لكونه ثابتا ابدا لا
لا تدريجيا موجودا شيئا فشيئا ولا متجددا ومستمرا او ما يكون وجوده ثابتا غير تدريجي سواء كان حدوثه تدريجيا او دفعيا ومع ذلك
ما يكون وجوده محفوفا بالزمان واقعا تحته ويكون قبله زمان وبعده زمان لا انه انقطع زمان وجوده كبعض الاجسام وهذا ايضا لا يجوز
على وجوده تعالى لانه ليس قبله زمان ولا ما هو منشأ لانتزاع الزمان عنه بل ليس له قبل اصلا وكذا ليس له بعد ولا بعده زمان وايضا
ما كان بالزمان متزاعا عنه ويكون هو واقعا في حدود الزمان ولكن كان حدا اولا منه ويتوهم بعد ذلك وهذا كما للفلك على راي من جعل الاجسام
لا يجوز على وجوده تعالى لانه حيث كان ثابتا ابد الدهر لا يجوز ان ينتزع منه الزمان الذي هو متغير متقضي شيئا فشيئا وليس ايضا في مرتبة
ذاته تعالى شيء يمكن ان ينتزع منه الزمان ويكون اول وجوده واقعا في الحد الاول منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة التقدم
والتاخر الزمانيان انما يصح اطلاقهما على ما هو وجوده زماني داخل تحت الزمان ومتغير بتغيره محفوف به او واقع في حد منه واما ما هو وجوده
غير متغير بل ثابت ابد الدهر متعال عن الزمان كوجوده تعالى فلا يصح عليه اطلاق المتقدم والمتاخر بهذا المعنى وما ذكرناه وفصلناه
ظهر انه لا يصح ارادة الاولية والاخرية في الاية باحد المعاني الخمسة او الستة سواء كان الاطلاق بمعنى واحد او بمعنيين وسواء كان باعتبار واحد
او باعتبارين وسواء كان بالنسبة الى ذاته تعالى او الى غيره فلا تحقق ما ذكرنا يرد الاشكال على ظاهر الاية الكريمة في اطلاق الاول والاخر عليه تعالى
واما الجواب عن هذا الاشكال فنقول ان التقدم والتاخر الزمانيين كما يطلقان على ما كان وجوده زمانيا وهذا بهذا المعنى ممتنع عن وجوده تعالى
حيث انه ليس زمانيا كذلك يمكن ان يطلق على ما ليس وجوده زمانيا لكن بمعنى اخر وهو ان يكون هناك زمان موجود او زمان مقدر لو فرض
هناك فارض الحكم بان ذلك الشيء موجود وليس شيء غيره موجودا الا بان يكون الموجود او المقدر ظرفا لوجود الشيء حتى يكون زمانيا بل ظرفا
للحكم وح لو كان ذلك الشيء بحيث يفرض وجود غيره بعد وجوده وكذا بعد زمان صحة هذا الحكم كان متقدما على غيره بالزمان بهذا المعنى
ولو كان بحيث يفرض وجود غيره قبل زمان صحة هذا الحكم كان متاخرا عن غيره بهذا المعنى ايضا ولذلك يمكن اطلاق التقدم والتاخر بهذا المعنى
يصح في شانه تعالى اذ لا شبهة في ان وجوده تعالى بحيث لا يمكن ان يكون في مرتبته شيء غيره ولا في ان وجوده كان ثابتا دائما باقيا في الازل
في الواقع ولم يكن معه شيء لا في الواقع ولا في مرتبته منه ثم شاء وابدع الاشياء بحيث كان قبل ايجاده الاشياء زمان مقدر او دهر على مذهب
القول بالحدوث الدهري على ما ثبت في الرسالة الموضوعة لذلك وبحيث لم يكن ذلك الدهر الغير المتناهي ظرفا لوجوده تعالى حتى يلزم كون وجوده
زمانيا او دهريا بل ظرفا لصحة الحكم بانه تعالى موجود وليس شيء غيره موجودا والا لزم كون وجوده حدا او لذلك الدهر وكون وجود غيره
حدا اخر منه حتى يلزم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين ثم انه تعالى شانه بعد ايجاد الاشياء وبقائها زمانا ما فانها تفنى كما دلت
عليه الايات والاخبار بحيث لم يبق الاشياء تفنى بعد وجودها ويفرض هناك زمان موجود او مقدر يصح الحكم فيه بانه تعالى موجود وليس غيره
موجودا فيظهر مما ذكرنا انه باعتبار الاول يصح اطلاق الاول عليه تعالى حيث كان اول بحسب الزمان بهذا المعنى وكذا بالعلية بالنسبة
الى غيره وباعتبار الاخر يصح اطلاق الاخر عليه بالنسبة الى غيره لكن بالزمان بهذا المعنى فقط فيظهر منه ان اطلاق الاول عليه تعالى يمكن



[illegible]

لم يكون بعينين واما اطلاق الاخر عليه فانما هو بمعنى واحد هو ما ازمان بهذا المعنى ولم اطلاقهما جميعا انما هو بالنسبة الى غيره تعالى
لا بالنسبة الى ذاته وكذلك اطلاقهما عليه تعالى باعتبارين لا باعتبار واحد وبذلك انحل الاشكال وظهر تفسير معنى الاول والاخر في حقه
تعالى ولكن اجيب اطلاق التقدم والتاخر الزمانيين بهذا المعنى عليه تعالى فلا شك انه في ان يطلق عليه تعالى التقدم والتاخر بمعنى اخر
غير عند العامة الحكمة او السنة كالتقدم والتاخر بالوجود ومثل بذلك المعنى الذي ذكرنا فان الحكمة او السنة ليس جهة عقلها
حتى لا يمكن اثبات قسم سابع مع بطلان الاستقراء وكانه لذلك اثبت بعضهم كصدر الافاضل قسمين اخرين ايضا مع تلك الاقسام
المشهورة هما التقدم بالحق والتقدم بالحقيقة ومثل للاول بان الحق في تجليه في اسمائه ومراتب شئونه التي هي تكثر وجود الاشياء
يتقدم وتاخر بانه لا شيء اخر فلا تقدم متقدم ولا تاخر متاخر الا كذلك لازم له [illegible] العلة والمعلول اذا كان لكل منهما شيئية
ووجود فتقدم الشيئية على الشيئية من جهة [illegible] بالوجود وتقدم بالذات سواء كان بالعلية او بالطبع وتقدم نفس الوجود على الوجود
تقدم بالحقيقة وحيث عرفت ما ذكرنا من تفسير الاول والاخر [illegible] فاعلم انه موافق لما ورد من بعض كلمات المعصومين عليهم السلم

[illegible]



[illegible]

[illegible]

القائلين بجوازه بان قبول الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود وقابلية الاعم لا توجب قابلية الاخص كالانسان قابل للحيوانية وليس
بقابل للفرسية فجاز ان لا يكون قابلا لمطلق الوجود دون الوجود الثاني واقول وبيان ذلك ان الوجود الثاني مقيد بكونه بعد الوجود الاول
متخللا بينهما عدم والممتنع هو هذا القيد والوجود الاول خال عن هذا القيد لانه وجود اول بعد عدم اول فيكون مطلقا بالنسبة الى هذا الوجود
وتحقق الامتناع في المقيد لا يستلزم تحققه في المطلق لما بينهما من المغايرة الذاتية فالمكان الاول لا يستلزم المكان الثاني لما قلنا من المغايرة
فمع انتفاء احدهما بالامتناع والآخر بالامكان قال اجيب بانه اذا ثبت انه قابل للوجود من حيث هو يلزم ان يكون قابلا له في جميع الاوقات
في لو فرض انه لم يكن موجودا اولا كانت هذه القابلية ثابتة واما فوجوده الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول وجوده الثاني او
لم يفده فان افاده فقد صار العود اهون وان لم يفده فلا ينقص عما هو عليه في الذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات لامتناع الانقلاب
اقول لقائل ان يقول ان قبول الوجود الاول لا زيادة استعداد لقبول الثاني بل كان مانعا من قبول الوجود الثاني لان قبول المطلق كان
هو المانع من قبول المقيد الذي لا يمكن اجتماعه معه بناء على امتناع اجتماع المثلين قال بل الحق ان حصول الوجود الاول يفيده زيادة استعداد
لكن لا بمعنى يفيده زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا لان القبول الذي حصل للقابل مرة يصير القابل اقبل له والقدرة اسهل فاذا انتفى
ثانيا صار اشد قبولا حتى يصير ملكة وهذا ضروري اقول لا مانع من منع الضرورة هنا فان القابل لا يزداد في الاستعداد بتكرر القبول الا اذا كان
الهوية القابلة متحدة الثبوت بعد عدم المقبول الاول اما اذا انتفت الهوية بانتفاء المقبول فلا يتحقق زيادة الاستعداد بل ولا يبقى هناك
استعداد اصلا خصوصا اذا قيل ان الاستعداد امر وجودي يفتقر الى محل يقوم به فمع انتفاء الهوية لا يبقى شيء اصلا فلا استعداد البتة خصوصا على
مذهب الاشعري القائل بان الوجود نفس الماهية فان بانتفائه تنتفي الماهية بالكلية لانه نفسه فلا يبقى للاستعداد محل اذ لا تعدد ثم هذا الكلام
لو صح فانما يتم على راي المعتزلة القائلين بمغايرة الوجود للماهية خارجا فان محل الاستعداد حينئذ يكون باقيا عند زوال الوجود الاول لكون
الماهية شيئا في العدم مع ان لقائل ان يقول ان قبوله الثاني مع قبوله الاول والمانع للشيء لا يكون معدا له فتدبر قال والعلم المراد من قوله تعالى
وهو اهون عليه هذا المقدور وله المثل الاعلى فان خلق السموات والارض اشد آثارا واقوى من الحشر فهو مثال له ودليل عليه فليس تدبر ولهذا
قال عليه السلام عجبت لمن انكر النشأة الآخرة وهو يرى النشأة الاولى واما الآية الكريمة الدالة على ذلك قوله تعالى كما بدأكم اول
مرة ومن ذهب الى امتناع العود احتج عليه بوجوه الاول ان المعدوم لا يبقى له هوية ليصح الحكم عليه بالعود والحكم بهويته وانما الحكم
الحكم انما يكون على الهوية وحيث لا هوية لا حكم الثاني انه لو اعيد لوجب ان يعاد جميع الخواص التي هو بها والا لما كان المعاد هو بل غيره لان التشخص
انما يكون بهذه ومن جملتها الوقت الذي وجد فيه واذا اعيد مع وقته فقد اعيد هو في وقته فيكون مبتدأ من حيث انه معاد فلا يكون معادا
فان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان وقد وجد في وقته الاول فكيف يكون معادا الثالث انه لو امكن عوده لامكن عود مثله معه لان
حكم الامثال واحد وذلك محال فانه لو اعيد مع مثله لما امتاز احدهما عن الآخر وبينهما جميع الوجوه والا لما كانا مثلين فلا امتياز
بين الاثنين تحكم واعترض على الاول بان قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه وهو تناقض ومتى صح الحكم عليه لا يصح الحكم عليه بامتناع العود

لان الامتناع ان كان لما هو هو كان وجوده محالا مطلقا فلا يصح عليه الدخول في الوجود وان كان لغيره كان هو من حيث
هو قابلا للعود وهو المطلوب اقول قوله قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيه نظر لانه عند التحقيق مغالطة ظاهرة لان قولنا لا يصح
الحكم عليه ليس هو من الايجاب المعدولة حتى يتحقق احتياجه الى الموضوع المحصل بل هو من السلب البسيط الذي لا يفتقر الى ثبوت موضوع
لان الشيء اذا عدم وانتفت هويته صح سلب كل شيء عنه بخلاف الحكم عليه بالعود فانه حكم ايجابي محصل يحتاج فيه الى موضوع محصل
ثبت له المحمول في ذاته وبينهما فرق كما حقق في المنطق وحينئذ نقول قولكم المعدوم يعاد موجبة محصلة يحتاج في ثبوت محمولها
الى ثبوت الموضوع وتحققه في ذاته والمعدوم لا هوية له حتى يصح ثبوت حكم العود له بخلاف قولنا المعدوم لا يعاد فانه سالبة بسيطة
فلا يحتاج في جواز الحمل فيها الى ثبوت الموضوع وتحققه في نفسه حتى يصح سلب العود عنه بل يصح ذلك السلب عنه لكون هويته غير
متحققة فلا يتحقق شيء من صفاتها فان الماهية اذا انتفت صح سلب جميع لوازمها على سبيل الملازمة وذلك ما يتبين عندنا له قال وفيه
نظر لان الحكم بامتناع العود لا يستلزم الحكم عليه بامتناع الوجود الاول لان امتناع الوجود لا يستلزم امتناع الوجود الاول لعدم التلازم
والتحقيق ان الحكم بالاعادة ليس على المعدوم المطلق ليمتنع وانما هو حكم على المعدوم الذهني بانه يعاد في الخارج كما كان قبل وجوده الاول
فانه ان صدق عليه انه يصح الحكم عليه بالوجود فكذا يصح هنا والعجب عن غفلتهم عن هذا الحرف مع ظهوره وعلى الثاني بعدم تسليم كون الوقت
من الخواص التي يكون التشخص بها فان الزمان لا دخل له في التشخص وفيه نظر اذ لا مانع ان يمنع من ذلك فان الوقت من جملة المشخصات بل الاولى
ان يقال لا نسلم ان المعاد الذي وجد في وقت ثان بل الذي وجد ثانيا سواء وجد في وقت آخر او في وقته الاول بل نقول انه يجوز ان يعاد
هو ووقته معا وعلى الثالث ان المثلين لهما وحدة الماهية ولا يلزم ان يكونا متساويين في جميع الصفات فلا يلزم انه لو اعيد مثله ما تحقق الامتياز
فان الامتياز متحقق بين زيد وعمرو مع تحقق المماثلة بينهما وانما التماثل في جميع الوجوه ممتنع قال قال بعض من منع ان هذه الوجوه تنبيهية
لا استدلالية فلا يرد عليه ما ذكروه فان الحكم بامتناع اعادة المعدوم من الاحكام الضرورية فان من عدمت هويته بالكلية لا يصح اتصافه بشيء
من الصفات الضرورية والعود صفة ضرورية ثبوتية لاحقة له فلا يصح ثبوتها لمن لا هوية له قطعا واعترض عليه بان تجويز النقيض يمنع من
كونه ضروريا فان الشيء مع جواز النقيض لا يصح ان يكون ضروريا وحقق اقول ان هذه الدعوى فقالوا ان المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه المشخصة
لا كالنفس فان بعض من جوز اعادته ذهب الى ان بعض العوارض لا مدخل له في هوية الشخص كالقدر المعين والوقت المعين والوضع المعين وامثال ذلك
هذه وقد صرحوا بان الشخص بعد البعث يكون على صفة اخرى فيرتفع النزاع من البين وصح دعواهم تجويز العود مع بعض العوارض ودعوى منعه
لان المراد بجميع العوارض اقول هذا صلح بين الفريقين ودفع للتنازع الواقع بين القوم في منع اعادة المعدوم وجوازه فان القائل
بمنعه انما منعه على تقدير اخذ جميع العوارض والمشخصات معه ومعلوم ان اعادته على هذا النحو من الاعادة ممتنع والقائل بجوازه انما جوزه
على تقدير اخذه من حيث الهوية الذاتية وان اختلفت العوارض فيرتفع النزاع من البين وهو ظاهر فان من منع اعادة المعدوم مطلقا لم يكن

لتشخص البدنية وكذلك من جوزه بجميع احواله وعوارضه اذ العقل الصريح يشهد بامتناع اعادة الاعراض والصفات والعوارض
اللاحقة الاعتبارية بل والصفات الحقيقية فالنزاع بين الفريقين مما لا طائل تحته لانه نزاع لفظي انتهى كلامه واقول
واما التوفيق الذي ذكره بما ذكره الشيخ في الشفاء بحيث يتضح منه المدعى ان يقال من المستبين عند العقل السليم ان الشيء والموجود والمحصل
والمثبت وامثال ذلك الفاظ مترادفة على معنى واحد وكلها بديهية التصور غنية عن التحديد والتعريف وان معنى الموجود لا يفارق الشيء
بل يلزمه دائما لان الشيء يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا في الاذهان فانه ان لم يكن كذلك لم يكن شيئا وان الشيء هو الذي يمكن ان يخبر عنه
وانه لا يكون معدوما مطلقا نعم قد يكون معدوما في الاعيان وموجودا في الاذهان ولكن الخبر دائما كما هو مذهب الشيخ والمنقول عن القدماء
يكون بالحقيقة سواء كان ايجابيا او سلبيا عن شيء متحقق في الذهن وعن الموجود في الخارج بالعرض من ان الاخبار مطلقا يكون اولا بالذات
عن الموجود في النفس من حيث ماهيته الموجودة فيه من الوجود الذهني لا من حيث تقيده بوجوده الذهني خاصة حتى يرد انه من هذه الحيثية معدوم
سواء كان الموجود في النفس من تلك الحيثية المذكورة مرآة الى خارج حيث كان هناك خارج وواقع مع قطع النظر عن الوجود في الذهن
وكان تحقق الاخبار عن الموجود في الخارج بالعرض سواء قلنا بان الموجود في النفس نفس ماهية الشيء الخارجي مجردة عن الوجود الخارجي كما هو مذهب
القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن ومنهم الشيخ وصاحب العلم من الشفاء او قلنا بان الموجود فيها شبحه ومثاله كما هو مذهب القائلين
بوجودها باشباحها وصورها في الذهن او لم يكن مرآة الى خارج حيث لم يكن هناك خارج وواقع بل كان وجوده في الذهن بمحض الفرض
والاختراع النفسي وانما قلنا ان المعلوم بالذات والمخبر عنه بالحقيقة هو ما في الذهن من تلك الحيثية المذكورة وان الامر الخارجي معلوم ومخبر عنه بالعرض
حيث كان هناك امر خارجي لان النفس لا تدرك ما لا تحصل فيه اولا وبالذات وما ذلك الا ما في الذهن دون الامر الخارجي وايضا لو كان
المخبر عنه بالذات هو الامر الخارجي لكان يكذب في كل خبر ان يكون هناك امر خارجي هو المخبر عنه وليس كذلك فقد لا يكون ما في الذهن مشارا به
الى خارج كما قد عرفت ومن هذا يكون الادراك والاخبار بالذات على نحو الادراك والاخبار عن الامر الخارجي ومن هذه الجملة قد انكشف ان الحكم و
الاخبار سواء كان ايجابيا او سلبيا يستدعي وجود المخبر عنه والمحكوم عليه في الذهن كيف وقولنا في الحكم السلبي هو ليس كذا يستدعي اشارة والاشارة
الى المعدوم المطلق ممتنعة بوجه من الوجوه والفرق بين الحكم الايجابي والحكم السلبي فرقا من وجه آخر وهو ان الحكم الايجابي بحيث كان الغرض منه الايجاب
المحض ولو عبر عنه بالحكم السلبي وكان المحمول امرا ثبوتيا وايجابيا ثابتا للموضوع في الواقع لا سلبيا وان عبر عنه بالسلب يستدعي وجود المخبر عنه و
الموصوف في ظرف الثبوت والاتصاف وجودا واقعيا مع قطع النظر عن ذلك الفرض في الذهن وجودا يترتب عليه الآثار الواقعية المطلوبة
وهذا الوجود الواقعي قد يكون وجودا خارجيا حيث كان الخارج ظرفا لثبوت المحمول او مبدئه في نفسه في الخارج سواء كان ذاتيا للموضوع ككون
زيد انسانا او عرضيا له كما في قولنا الجسم ابيض او امرا عدميا باعتبار وله ثبوت في الخارج باعتبار آخر كما في قولنا زيد اعمى فان العمى عدم البصر
ولكن كان امرا عدميا باعتبار لكنه حيث كان عدم ملكة من محل قابل ولم يكن هو محض العدم بل كان لذلك الحكم وكذا النسبة الى السلطان
في البدن مدخل في اثراء كان له نحو ثبوت في الخارج لوجود موضوعه فيه ولذلك كان ثبوته له نحو ثبوته في الخارج او كان المحمول

[illegible]

امرا انتزاعيا منتزعا من موجود خارجي ان ينتزعه العقل من الموجود الخارجي من حيث وجوده الخارجي كما في قولنا السماء فوقنا وقد يكون
وجودا واقعيا في نفس الامر اعم من الوجود الخارجي والذهني الواقعي مع قطع النظر عن الفرض الذهني حيث كان المحمول او مبدؤه منتزعا
من كلا الوجودين كما في قولنا الاربعة زوج وقد يكون وجودا ذهنيا واقعيا مع قطع النظر عن الفرض الذهني كما في قولنا الانسان
نوع والحيوان جنس فان النوعية والجنسية انما تنتزعان من الطبيعة الكلية للانسان والحيوان من حيث وجودهما في النفس لكن لا بمحض
وجودهما الذهني الفرضي الاختراعي بل بوجودهما في النفس وجودا واقعيا يترتب عليه الآثار الواقعية المطلوبة منه ولو قطع النظر عن فرض
الذهن وجودهما فيه وعلى التقادير فوجود الموضوع في الواقع مرآة الى الواقع كما فصلت في الخبر الايجابي مما لا خفاء فيه لامر من كون
ثبوت المحمول له حين الحكم كما في الامثلة المذكورة او بعده كما في قولنا القيامة تكون والمعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيوجد يجوز ان
يتعلم وامثال ذلك او قبله كما في قولنا وقائع الامم الماضية قد كانت ومن هذه الجملة يظهر ان الحكم الايجابي الذي الغرض منه الايجاب
كما يقتضي وجود الموضوع في الواقع كما فصلنا كذلك يقتضي وجود المحمول ايضا فيه من الحيثية العدميات الا ان وجود الذاتيات
بالذات والعرضيات بالعرض وما ذكرناه كله ظاهر في الصوادق من الاحكام الايجابية واما في الكواذب منها كالاختراعيات المحضة
منها فلا يقتضي وجود الموضوع في الواقع ولا وجود المحمول فيه بل انما يكون وجودهما بمحض الفرض كما في قولنا للاغوال انياب والعنقاء
طائر طويل العنق يسكن الجبال وامثال ذلك هذا كله بخلاف الحكم السلبي مطلقا سواء كان صادقا او كاذبا حيث كان المقصود فيه السلب
فانه لا يقتضي سوى وجود الموضوع في الذهن من جهة فرض الذهن له واختراعه اياه واما الوجود الواقعي فلا بل قد يكون وقد لا يكون فظهر
من ذلك معنى قول القوم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع بخلاف السلب وظهر ايضا ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه مطلقا لا خبرا ايجابيا ولا
خبرا سلبيا اما الايجاب فلكونه يقتضي وجود الموضوع في الذهن وفي الواقع جميعا والمفروض كونه معدوما مطلقا غير موجود في شيء من الذهن
والواقع اصلا تحقق واما السلب فلكونه ايضا يقتضي وجوده في الذهن ولو كان بمحض الفرض والمفروض خلافه لكونه معدوما مطلقا بالفرض
الا ان هذه القضية اي حكمنا بان المعدوم المطلق لا يخبر عنه سواء عبر بالحكم الايجابي بان عبر بالمحمول فيه بالامر السلبي كما ذكرنا او نحو
ذلك من نحو قولنا المعدوم المطلق ليس يجوز او ليس يصح الاخبار عنه او الحكم عليه او بالامر الايجابي او بالامر العدمي كما في قولنا المعدوم المطلق
غير مخبر عنه او مما لا يخبر عنه او مما يمتنع الاخبار عنه او نحو ذلك فقد قصدنا فيه سلب الاخبار عنه اذ هو الغرض لا اثبات امتناع الاخبار او
عدم الاخبار وان عبر به وحيث كان المقصود ذلك فلا يقتضي هذا السلب وجود الموضوع في الواقع بل انما يقتضي وجوده في الذهن فقط كما هو
مقتضى الحكم السلبي وحيث فرضناه معدوما مطلقا فالموجود في الذهن منه سواء قلنا بوجود الاشياء باعيانها في الذهن او باشباحها ومثالها
وصورها فيه ليس هو ماهية المعدوم المطلق اذ لا ماهية له ولا وجود واقعيا له وكذا ليس هو صورة وشبحا ومثالا له بمطابقة من بعض الوجوه ولو
كان كالنفس من بعض الوجوه الا نحو ما في الصورة الذهنية للاشياء الواقعية حيث لا واقعية للمعدوم المطلق اصلا بل انما هو الصورة التي اخترعتها النفس

وفرضه المعدوم المطلق كذلك ليس مهيته ولا شبحه بوجه من الوجوه وحيث كان الامر كذلك فلا تناقض في هذه القضية من جهة انا حكمنا
بكون المعدوم المطلق مما لا يصح الاخبار عنه اصلا لا ايجابيا ولا سلبيا ومع هذا قد حكمنا بالاخبار السلبي عنه لان الحكم الاول انما هو على
حقيقة المعدوم المطلق ومهيته او شبحه والحكم الثاني على امر آخر سوى ذلك فرضناه معدوما مطلقا واحضرناه في الذهن فالموضوع
في الحكمين مختلف وحيث كان مختلفا فلا تناقض اذ من شروطه وحدة الموضوع وبهذا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة بين القوم
على قولهم المعدوم المطلق او المجهول المطلق لا يخبر عنه فتدبر فيه فانه الجواب الحق عن ذلك ولا تشنيع الحزبية ما ذكره فيها اقوام فانه
لا يفيد الا زيادة الالتباس والابهام وبذلك ظهر ما ذكرنا ان المعدوم انما اخبر عنه ولئن كان لم يوجد في الذهن بمحض الفرض ما لا يخبر عنه
خبرا ايجابيا اصلا كالمعدوم المطلق … من قولنا ان المعدوم كذا كما حققه الشيخ ان يوصف كذا حاصل المعدوم واذا فرق بين ما يحمل
والموصوف فيكون كانا تقول ان هذا الوصف موجود وجودا واقعيا للمعدوم واذا كان للوصف وجود واقعي وثبوت في نفس الامر للمعدوم
ليجب ان يكون للمعدوم ايضا وجود وثبوت كذلك والمفروض خلافه اذ المفروض انه اما معدوم مطلقا او معدوم في الواقع ولئن كان
له وجود فرضي اختراعي بل نقول كما حققه انه لا يخلو اما ان يكون ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه موجودا او حاصلا للمعدوم او لا فان
موجودا او حاصلا له فان كان موجودا او حاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا في الواقع او معدوما فيه فان كان موجودا
في الواقع فيكون للمعدوم مطلقا او في الواقع صفة موجودة وجودا واقعيا واذا كانت الصفة موجودة وجودا واقعيا فالموصوف بها ايضا
موجود وذلك لحكم العقل بان الصفة الموجودة في الواقع لا يمكن ثبوتها للمعدوم مطلقا او للمعدوم في الواقع واذا كان الموصوف موجودا
فيلزم ان يكون المعدوم مطلقا او في الواقع موجودا في الواقع وهو محال ولئن كانت الصفة المثبتة معدومة في نفسها مطلقا او في
الواقع فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء اذ احتمال الحكم بان
الوصف الذي يكون موجودا للشيء من العدميات والاعتبارية يجب ان يكون موجودا في الواقع كوجود … حتى يمكن ان يثبت للشيء وليس المراد
يثبت انه يجب ان يكون الوصف موجودا في نفسه حتى يمكن ان يثبت للموصوف فانه يجب ان يكون موجودا في الخارج او في الواقع بوجود غير
وجود الموصوف لانه لا يمكن ان يثبت ثانيا للموصوف … ذكر يرد ان ذلك لو صح فانما يصح في بعض المحمولات الوضعية
وفي بعض العوارض كما في قولنا الجسم ابيض والا يلزم … اذ كثير من المحمولات انما وجودها بوجود الموضوع اما بالذات كما في الذاتيات
او بالعرض كما في الوصفيات الانتزاعية وليس لها وجود مباين لوجود الموضوع اولا لان المراد ان الوصف المثبت يجب ان يكون له وجود وثبوت
في نفسه اي في الواقع وفي نفس الامر مع قطع النظر عن الفرض الذهني حتى يمكن ان يثبت للموصوف ولئن كان له وجود بوجود الموضوع في
ظرف الاتصاف … وجوده وبالجملة فهذا الحكم حكم يحكم به العقل الصريح ولا يرد عليه النقض بثبوت الوجود للموجود فانه مندفع بما هو
المحقق في محله ولا يسع المقام ذكره وقد حققناه في رسالة في مسألة الاصول … فليرجع اليه ثم قد يكون الشيء موجودا في نفسه لا لكن

موجود الشيء آخر واما ان لم يكن الصفة موجودة للمعدوم فهو نفي الصفة عن المعدوم ويكون حكما سلبيا لا ايجابيا فانه ان لم يكن
نفيا للصفة عن المعدوم كان مقابلا له اذ كان وجود الصفة له اذ لا واسطة بين النفي والاثبات وقد تبين ان وجود الصفة له باطل
فتعين نفي الصفة عنه لكن … وقد استبان من ذلك ان الحكم الايجابي كما يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع كذلك يقتضي ثبوت المحمول
في الواقع ولئن المعدوم المطلق كما لا يكون مخبرا عنه مطلقا كذلك لا يكون مخبرا به مطلقا ولئن المعدوم في الواقع ولئن كان موجودا في
الذهن كما لا يكون مخبرا عنه خبرا ايجابيا كذلك لا يكون مخبرا به خبرا ايجابيا وكل ذلك ظاهر بادني تأمل فليتأمل … وحيث ذكرنا
ان المراد بالايجاب ما هو الغرض الاصلي منه الايجاب في الواقع ولئن عبر عنه بالسلب وكذلك المراد بالسلب ما هو الغرض الاصلي منه السلب في الواقع
ولئن عبر عنه بالايجاب المحض او بالعدول ظهر منه ان قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه خبر سلبي كما عرفت وكذلك قولنا اجتماع النقيضين
محال وشريك الباري ممتنع … وغير ذلك من الاخبار الكاذبة كلها اخبار سلبية اذ الغرض الاصلي فيها سلب الوجود والشيئية ونفي الجواز
والامكان ولئن عبرت بالمحمولات الايجابية صورة او بالعدولية فكلها لا تقتضي سوى وجود الموضوع في الذهن وجودا فرضيا اختراعيا
والتي قولنا المعدوم يعاد او يمكن ان يعاد او يصح ان يعاد ونحوه خبر ايجابي اذ الغرض الاصلي منه الايجاب الاثبات ولئن عبر فيه بالحرف
ام سلبي كقولنا المعدوم لا يمتنع عوده وانه لو كان هذا الخبر ونحوه صادقا اقتضى من جهة كونه ايجابا ثبوت الموضوع في الواقع
كثبوت المحمول فيه فتثبت ولا تخبط والله اعلم بالصواب ثم انك اذا احطت خبرا بما تلونا عليك اتضح لك بطلان قول من يقول
ان المعدوم يعاد او يصح ان يعاد او يمكن ان يعاد ونحو ذلك لانه خبر ايجابي بل اولى … يخبر عنه … خبرا ايجابيا … على المعدوم
اما انه خبر ايجابي فظاهر لا سترة في ان المحمول فيه امر ثبوتي المقتضي اثباته للمعدوم واما انه اولى خبر فلان الاخبار فيه انما هو بالاعادة
ان بثبوت الوجود للمعدوم … بالنسبة اولى بالنسبة الى سائر الصفات والاحوال المثبتة … تلك الاخبار به اولى بالنسبة
الى الاخبار بسائر الصفات والاحوال … نقول ان المخبر عنه في هذا الخبر الايجابي اما هو معدوم مطلق فذلك باطل لان المعدوم المطلق
كما مر بيانه لا يخبر عنه مطلقا حتى الخبر السلبي فكيف يمكن ان يخبر عنه بالايجاب كما نحن فيه واما ما هو معدوم في الخارج او الواقع موجود
في الذهن فيكون معاد الخبر ان المعدوم في الخارج او الواقع يعاد او يمكن ان يعاد في الواقع عودا واقعيا … نقول …
التعليقات ان المعدوم اذا اعيد او فرض اعادته فلا يخلو انه يمكن ان فرض ان يوجد … موجود آخر مثله ليس هو بمعاد بل موجود
مبتدأ يكون هو مثل المعدوم المعاد لو وجد بدله او معه ان يكون مماثلا له في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك من الاحوال
والصفات ولا يمتاز عنه الا بالعدد … ولا في النسبة التي ينبغي ان … انه لا يمكن ان يختلفا ام لا كما سيأتي بيانه اذ لا يخفى
ان فرض وجود المثل بهذا المعنى غير ممتنع وكذا المفروض ونحن نقول اما ان يكون كل واحد من المثل المبتدأ وما فرض كونه معادا …
الموجود السابق الذي فرض انعدامه ثم عوده بان يكونا عينه او لا يكون شيء منهما منسوبا اليه كذلك او يكون واحد منهما كالمعاد منسوبا اليه

ودون الآخر اي المثل المبتدأ وعلى الاول فيكون كل منهما معادا وعين السابق وهذا باطل لان المفروض ان واحدا منهما معاد ودون الآخر
والثاني يلزم ان يكون شيئان اثنان عين شيء واحد وهو باطل ولئن لا يكون التمايز بين الاثنين فرقا اصلا مع فرض الاثنينية وهو ايضا باطل وعلى
الثالث فيكون كل منهما موجودا مبتدأ ولا يكون شيء منهما معادا وهو خلاف الفرض وعلى الثالث فلا … نقول ان ما هو المفروض معادا منسوبا الى
الموجود السابق بالعينية ولم يعتبر المثل المفروض منسوبا اليه بالعينية مع انه لا تمايز بينهما في كل وصف الا في العدد وما وجه الفرق بينهما في ذلك فان
اجيب بانهما كانا كذلك الا انهما كانا … فهو مصادرة على المطلوب واخفاء للمطلب في بيان نفسه ولئن اجيب بان المعاد حين الاعادة هو عين …
السابق لانه كان قبل الاعادة من حال العدم عين الموجود السابق الذي عدم وكذا هو كان على المثل الذي وجد فيتعين …
الجواب بان احدهما اي المعاد حين العدم كان هو عين السابق الذي كان موجودا ثم عدم والآخر اي المثل حين العدم كان غير السابق …
ولا يخفى ان الحكم في كل من الجزئين حكم واقعي حكم فيه بامر واقعي اي العينية الواقعية في الاول والمغايرة الواقعية في الثاني على المعدوم حال العدم
فانه قد حكم فيهما حكما ثبوتيا واقعيا كما هو المفروض بان المعدوم في الواقع حال كونه معدوما عين الذي وجد اولا ثم عدم …
وكذا هو في تلك الحال مغاير للمثل المبتدأ في الواقع وبالجملة ان المعدوم في حال العدم موصوف في الواقع بتلك العينية وتلك المغايرة
الواقعيتين فقد صار المعدوم في الواقع موجودا في الواقع على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف اذ لا يخفى ان المحمولات التي … ثبوتية
واقعية كان الغرض اثباته للمعدوم الموضوع وثبوت الشيء للشيء في الواقع فرع ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وظرف الاتصاف انما هو الواقع
فاما ان يلتزم صيرورة المعدوم الواقعي في حال العدم موجودا واقعيا حتى يمكن اثبات العينية الواقعية والمغايرة الواقعية له في الواقع فهذا
باطل بالضرورة واما ان يلتزم ان ثبوت المعدوم بهيئة الذهنية في نفس الامر في علم الباري تعالى شأنه او في المبادي العالية كاف في ذلك وهذا
ايضا باطل لان ثبوت المعدوم بهيئة الذهنية في نفس الامر ليس ثبوتا خارجيا او واقعيا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه حتى يمكن ان يثبت له
الامر الواقعي في الواقع والا لكان قولنا بثبوت المعدومات في الواقع وهو باطل كما تقرر في محله وذلك لان وجوده في علم الباري تعالى شأنه او المبادي
العالية ليس الا ثبوتا ذهنيا له لا واقعيا اذ لا نعني بالوجود الذهني الا ما لا يكون منشأ لترتب الآثار الخارجية او الواقعية المطلوبة منه عليه
وهو كذلك فان كثيرا من المعدومات الممكنة لها وجود وثبوت في علم الباري او المبادي العالية ومع هذا لا يترتب عليه اثر خارجي او واقعي مطلوب منه
اصلا واي فصل بين ذلك الوجود الذهني للمعدوم سواء قيل بوجود الاشياء باعيانها في الذهن او باشباحها فيه حيث لا يترتب عليه اثر خارجي
او واقعي مطلوب منه فان الوجود الذهني لا يكون كذلك سواء كان بمحض اختراع ذهني ذاهن او … وبالجملة ما لا يترتب عليه
الآثار المطلوبة منه واما الوجود الواقعي او الخارجي فهو ما يترتب عليه الاثر الواقعي سواء كان ذلك في الخارج او في الذهن لكنه … من حيث هو وجود
ذهني كما عرفت بيانه فيما تقدم وحاصل هذا الدليل انه على تقدير فرض اعادة المعدوم لا يخفى انه يمكن فرض محدث جديد يكون هو مثلا
للمعاد بالمعنى الذي ذكرنا وعلى تقديره فاما ان يلزم كون كل منهما معادا وهو خلاف الفرض او ان لا يكون شيء منهما معادا وهو ايضا خلاف
الفرض او ان يصير المعدوم مع فرض عدمه موجودا وهذا ايضا باطل وعلى كل التقديرات فيلزم عدم امتياز المعاد عن المبتدأ …
المفروض في اختصاصه بصفة العود دون المبتدأ نفسه وهذا ايضا خلاف الفرض ولا يخفى ان هذه المحالات لم تلزم من فرض المثل لكونه ممكن

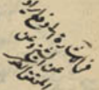
حاصل الدليل الذي ذكره الشيخ في الشفاء اولا وذكره في التعليقات ايضا على بطلان اعادة المعدوم

في الواقع فيلزم ان يكون منشأ ما فرض اعادة المعدوم بعينه وهو المطلوب لما قررناه في توجيه كلام الشيخ في الشفاء انما المحال الصحيح لا ينبغي
ان يحمل على … وكذا ايدل عليه كلامه في التعليقات عند النظر الدقيق كما انه يدل عليه كلامه في الشفاء عند النظر الادق ولئن كانت بعض
المقدمات مطوية في كل من الكلامين فتدبر وتوقف ثم كون هذا المحال الذي ذكرنا انه يلزم على تقدير فرض المعدوم معادا كما قررنا لا يخفى انه
لا يلزم على تقدير فرض المعدومات الممكنة موجودة مبتدأ ابتدائية ولئن فرضنا اشخاصا متماثلة في الحدوث والموضوع والزمان وغيرها من
الاحوال والصفات ومتى لحقها العدد فان التمايز فيها انما هو بعد الوجود الخارجي او الواقعي واما في حال العدم فلا تمايز واقعيا بينها ولا تغاير
حتى يمكن ان يحكم بان احدها متعين متغاير للآخر في الواقع ويلزم ذلك المحال نعم التمايز الذهني والتغاير الفرضي بينها في حال العدم مسلم لكنه
على تقديره لا يلزم كون المعدوم في الواقع مع فرض عدمه موجودا في الواقع ولهذا انما قلنا حيث قلنا بلزوم ذلك المحال في ذينك الجزئين الفرضيين
الواقعيين اي قولنا المعدوم في حال العدم عين الموجود السابق وقولنا ان المعدوم في حال العدم مغاير للموجود المبتدأ المماثل له في الواقع
لا في قولنا المعدوم يعاد او يصح ان يعاد مع ان المحمول فيه ايضا امر واقعي ثبوتي والغرض اثباته للموضوع في الواقع وهو يقتضي ثبوت الموضوع
في الواقع والمفروض انتفاؤه فيه لكونه معدوما في الواقع لان هذا الخبر يمكن ان يؤخذ على طريق قولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وقولنا
من سيوجد يجوز ان يتعلم وقولنا ان النقيض يكون حيث ان المحمولات الحقيقية ولئن كان امرا ثبوتيا واقعيا وكان الغرض اثباته للموضوع في الواقع
لكن الحكم الذهني به ولئن كان في حال العدم الا ان ذلك الثبوت ليس في حال العدم بل بعد الحكم وفي حال الوجود اي ان الموضوع المعدوم
اذا فرض وجوده وحصل له الوجود يثبت له ذلك المحمول في الواقع سواء كان المحمول نفس الوجود كما في قولنا النقيض يكون والمعدوم الممكن
يجوز ان يوجد او غيره بالذات كما في قولنا من سيوجد يجوز ان يتعلم او بالاعتبار كما في قولنا المعدوم يعاد فانه يقتضي ثبوت الموضوع
في الواقع واما في حال العدم فلا ثبوت واقعيا للمحمول للموضوع نعم الحكم الذهني به كان واقعا في حال العدم وذلك ظاهر من النظائر المذكورة
وكذا في قولنا المعدوم يعاد ونحوه فان هذا الحكم الذهني ولئن كان في حال العدم وقبل الاعادة الا ان ثبوت الاعادة له انما هو حين الاعادة
وحين الوجود ثانيا ففي حال العدم لم يكن امر واقعي ثابت له في الواقع حتى يلزم صيرورة المعدوم مع عدمه موجودا بل انما ذلك الثبوت
في حال وجوده والمفروض ثبوت الموضوع ثبوتا واقعيا في تلك الحال فلا اشكال … لان هذا الحكم ليس حكما على المعدوم المطلق حتى
يمتنع بل هو كما ذكره الفاضل الجلال الدواني في التحقيق الذي ادعى انهم غفلوا عنه حكم على المعدوم الخارجي الموجود في الذهن بانه يعاد او يصح ان يعاد
في الخارج في المستقبل في حال وجوده نظير قولنا المعدوم الممكن يمكن ان سيوجد ولا اشكال فيه لوجوده على هذا فيندفع ما قالوه من ان الاعادة
صفة ثبوتية واقعية فقد حكم في تلك القضية بثبوتها للمعدوم ثبوتا واقعيا وهو يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع والمفروض خلافه ووجه الاندفاع
ظاهر فتدبر فظهر ما ذكرنا ان ايراد ذلك المحال على قولنا المعدوم يعاد ونحوه مما لا وجه له بل ينبغي ان يورد على ذينك الجزئين الفرضيين اي قولنا
ان المعدوم المعاد في حال العدم هو عين الذي وجد اولا ثم عدم او مغاير للمثل المبتدأ في الواقع كما وجهنا به كلام الشيخ وبه يندفع ان
يوجه كلام من قال ان المعدوم لا يصح عليه الحكم بالعود لان المعدوم لا يبقى له هوية ليصح الحكم عليه بالعود كما نقله الفاضل الدواني

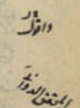


في الاحتجاج الاول اوانه لا يصح الحكم عليه بصحة العود كما قاله المحقق الطوسي ره في التجريد لان حمله على ظاهره وهو ان الحكم بالعود لكونه صفة
ثبوتية لا يمكن ان يكون على المعدوم وبعبارة اخرى كما ذكره الشارح القوشجي في شرح قول المحقق الطوسي لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه ومالا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه ولئن كان اذ احمله على ظاهره
العبارة يرد عليه كثير مما اورده الشارح القوشجي من الايراد بالوجوه الثلثة عليه حيث قال والجواب عنه من وجوه الاول بالمعارضة وهي ان يقال
لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وسياق الكلام الى اخره لا يقال الحكم بصحة العود لكونه
ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده
في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود
بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليجز حمل يصح على السلب ... ركنا لا يجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع
الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وحينئذ المعارضة والا لم يتم الدليل الثاني
النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح منا الحكم من العقل على ما ليس بموجود
في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وشريك الباري يمتنع وجوده واجتماع النقيضين
محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل نقول المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم
عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود
بكونه لا هوية له متصورا لا يحكم عليه لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام
ولو سلم فنقول لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد انه ليست له هوية ثابتة في الخارج او في الذهن فهو مم وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في
الخارج فذلك ايضا ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة
العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية
فنقول اما ان يريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية بمعنى دوام السلب فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم في زمان كونه
موجودا له هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما دائما فذلك مسلم لكن ح نمنع قوله فيمتنع الاشارة
العقلية الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان
كونه موجودا لكنه على انه في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد انتهى كلامه وبيان عدم ورود الايرادين الاولين ظاهر مما حققناه
فيما تقدم فلا نعيده ثم النقض بقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وشريك الباري يمتنع وامثال ذلك ايراد كما ذكرنا وقد اورده
المحقق الدواني ايضا في الحاشية عليه حيث قال في قوله لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم بصحة العود هذا القائل ان يقول لو تم
هذا لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخر ما ذكر

وبه انتقض ايضا ما ذكره الشارح انتهى وقد عرفت عدم وروده انما هو على التقرير الذي ذكره الشارح المذكور دون التقرير الذي وجهنا به كلام
الشيخ ويحتمل به كلام المحقق الطوسي ايضا واما عدم ورود ايراده الثالث فلانه من المستبين عند العقل السليم انه اذا جاز عود المعدوم
ووقع ذلك ايضا بتاثير الفاعل في الواقع كما هو المفروض لصح عند العقل الحكم عليه بصحة العود حكما واقعيا ووجب ان يتصوره متصور
ويحكم عليه بذلك واذا لم يصح ذلك فيعلم منه انه كان ممتنعا تسليم صحة العود وعدم تسليم الحكم بذلك عليه كانه سفسطة ثم نقول ان
المراد ان المعدوم ليس له هوية ثابتة في الخارج او في الواقع والقول بثبوت المعدوم في الخارج كما هو عند المعتزلة قول باطل كما حقق
في محله والاشارة العقلية مطلقا وان كانت لا تتوقف على الهوية الخارجية بل على الهوية الذهنية كما في الاحكام السلبية لكن الاشارة
العقلية في الاحكام الايجابية الواقعية الخارجية الصادقة كما هو المفروض عند القائل باعادة المعدوم في قوله المعدوم يعاد تتوقف
على الهوية الخارجية لاقتضاء هذه الاحكام وجود الموضوع في الواقع وفي الخارج حين ثبوت المحمول اي العود له كما بيناه ولا يخفى ان ليس
للمعدوم في الخارج تلك الهوية الخارجية في زمان كونه معدوما وحين اثبات العود له واما ثبوت تلك الهوية له في زمان كونه موجودا
فان اريد به زمان وجوده الابتدائي كما هو ظاهر كلامه فذلك غير كاف في ذلك لان المفروض انعدام تلك الهوية الخارجية الحاصلة في زمان
وجوده الابتدائي فكيف يكون ثبوت الموضوع الذي يقتضيه قولنا المعدوم يعاد منوطا بذلك الوجود الذي عدم ولم يتحصل الحكم
ولا حين ثبوت المحمول اي العود له وان اريد به زمان وجوده العودي كما ذكرنا سابقا من انه يجوز ان يبني هذا الحكم على انه اذا وجد المعدوم
ثانيا وثبت له الوجود ثبت له العود في الواقع وح يكون ذلك المحمول اي العود ثابتا له في الواقع ويكون قد تحقق وجود الموضوع في الخارج
وان الحكم الذهني به في زمان عدمه كما في قولنا المعدوم الممكن سيوجد القضية تكون فذلك مسلم ولا يخفى انه ايضا يرد ايرادا على التقرير
الذي ذكره الشارح المذكور دون التقرير الذي ذكرنا فتامل ثم ان هنا دقيقة اخرى ينبغي التنبيه عليه وهي ان قول المحقق الطوسي ره المعدوم
لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وان كان الظاهر من قوله فلا يصح الحكم عدم الصحة بمعنى الامتناع وكذا الظاهر
من الحكم عليه بصحة العود الحكم في القضية التي كان محمولها مفهوم صحة العود وموضوعها المعدوم حتى يكون معنى الكلام انه يمتنع الحكم عليه بانه
يصح عوده كما فهمه الشارح القوشجي لكن لا يخفى ان المحقق الطوسي لعله جعل هذا القول دليلا على قوله والمعدوم لا يعاد سواء اراد به انه
لا يمكن ان يعاد او لا يصح ان يعاد كما هو الظاهر او اراد انه لا يعاد بالفعل كما هو الاحتمال بل جعل الدليل عليه قوله لامتناع الاشارة اليه
وجعل ذلك القول نتيجة له ومتفرعا عليه ولا يخفى ايضا ان قوله لامتناع الاشارة اليه بظاهره محتمل لان يراد مطلق الشمول امتناع الاشارة العقلية
الى هوية المعدوم مطلقا سواء كانت هوية ذهنية او خارجية وكذا خصوص الهوية الخارجية وكذا الشمول امتناع الاشارة اليه في
حال وجوده السابق او اللاحق اي حين الاعادة او في حال العدم قبل الاعادة وبعد الوجود السابق الا ان المحصل والذي يقتضيه ان يراد
مراده ره بامتناع الاشارة اليه امتناع الاشارة الى هويته الخارجية الواقعية في حال العدم ويكون محصل الدليل ان المعدوم لا يعاد بل لا يصح
اعادته لان ذلك يقتضي ان يكون له هوية خارجية ثابتة في الخارج في حال العدم في الحكم بانه هو بعينه الموجود اولا وغير المثل المستانف
كما بيناه والحال انه ليس له تلك الهوية الخارجية وحيث كان الحال كذلك فلا يصح الحكم عليه بانه يصح اعادته ومعنى ذلك ان لا يكون ذلك الحكم الذي



او على انه يكون بجواز ان يعاد وحقا وصادقا ومطابقا للواقع بل باطلا لانه يمتنع ذلك الحكم اذ المفروض انهم حكموه فعلى هذا
فلا ايراد على المحقق الطوسي ره اصلا فتدبر ثم انه بما قررنا في توجيه كلام الشيخ وذكرنا من منع المثل المبتدأ يندفع عنا ايراد اخر اورده الشارح
المذكور على هذا المقام تبعا على ما قرره كلام المحقق الطوسي حيث قال بكذا وجه اخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله
بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد مهيته نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص يكتنف بعوارض مشخصة بعد
العدم وجاز ان يوجد مبتدأ فلم يبق فرق بين المبتدأ والمعاد فان الفارق بينهما لا يكون المهية ولا عوارض لعدم الاختلاف فيها
ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في مهيته وتشخصه معا كما يظهر من
قوله فان الفارق بينهما لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخص بتشخص
متشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون شخصا لان معنى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم انه لا يجوز الامتياز
بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد يكتنف بعوارض مشخصة
منهم يعلم انه الاول وجد او لا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل انه ربما يلتبس على العقل ما هو متميز
في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في المهية فقط فلزوم عدم الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة
انتهى كلامه وبيان الاندفاع انا لا نريد بالمثل المبتدأ ما يشارك المعاد في المهية والتشخص معا فان ذلك محال حيث لا يجوز ان يتشخص
شخصان بتشخص واحد لان ذلك يرفع الاثنينية الواقعية بين الاثنين وهو ممتنع بل نريد بالمثل ما يشارك المعاد في المهية وفي الوضع
والحدوث والزمان وغير ذلك من الصفات والاحوال ويخالفه بالعدد اي بالشخص كما دل عليه كلام الشيخ في التعليقات ولا يخفى ان فرض
وجود المثل بهذا المعنى غير ممتنع ثم انا نسوق الكلام الى اخره ونقول انه اذا جاز اعادة المعدوم بعينه فلا شك في امكان فرض وجود
المثل بهذا المعنى الذي ذكرناه وح فاما ان يلزم عدم الامتياز بين المعاد والمثل المبتدأ اصلا مع فرض كونهما متمايزين بالعدد وبالشخص
ان يلزم ان لا يكون شيء منهما معادا مع فرض كون احدهما معادا واما ان يلزم صيرورة المعدوم الواحد مع فرض عدم موجودا او قيقا كما فصل
ذلك وذكرنا ان كلا من تلك المحالات يلزم على تقدير ولا يخفى ان لزوم تلك المحالات ليس منشاؤه فرض وجود المثل بهذا المعنى لكونه ممكنا في
الواقع لا مانع منه فتعين ان يكون منشاؤه فرض اعادة المعدوم وهو المطلوب وح فلا ايراد على هذا الدليل اصلا ولا يحتاج ايضا في دفع ايراد
الشارح المذكور الى ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية حيث قال في قوله والجواب انه ان اراد الى اخره فيه بحث لان هذا انما يرد على تقرير الشارح
كما ذكره الشارح واما على ما نقل عن الشيخ في التعليقات فلا لانه لا يتوقف على امكان هذا المثل اذ محصله انا نفرض المثل المذكور
ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز لكان لكون احدهما هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الاخر لكن هذا
ما فرض معادا ليكون هو بعينه هو لمثبت نفس المفروض لامتناع الامتياز فلا يكون معادا انتهى كلامه وح انه يرد على ما ذكره هذا المحقق انه
اذ اسلم عدم امكان المثل ففرض وجوده لا يفيد شيئا اذ ربما كان منشأ لزوم هذا المحال هو فرض وجود المثل لا فرض اعادة المعدوم



فهذا منه ره غريب فتامل حمله كلام الشيخ في التعليقات على ما ذكره حيث انه لم يدع فيه عدم الامتياز بين المعاد والمستانف الا لكون

احدهما هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الاخر وكيف يدعي ذلك المحال انه فرضهما متباينين بالعدد اي بالشخص وكيف
يكون الامتياز بين الشيئين المتباينين بالعدد منحصرا في ذلك الامتياز الذي ذكره اللهم الا ان يراد بعدم الامتياز بينهما الامتياز بينهما
الوجه عدم من جهة كون احدهما معادا والاخر مبتدأ ومستانفا لا مطلقا وانت تعرف ان الامر الظاهر في كلام في التعليقات
موافق لكلامه في الشفاء فعلى ذلك ينبغي ان يقرر على ما قررناه ومن زيد توضيح فانظر الى ان في قول الشارح المذكور ولو سلم فلم لا يجوز
الامتياز بعوارض غير مشخصة كلاما قد ذكره المحقق الدواني في الحاشية عليه وهو انه على تقدير عدم الامتياز بالمهية والتشخص يكون عروض
لاحدهما عارضا للاخر فلا يتحقق بالعوارض غير المشخصة ايضا بمعنى ان عروض عارض لاحدهما دون الاخر يحتاج الى التشخص وامتيازه
والمفروض خلافه وقد قال ايضا في قوله على انه كلام على السند الاخص بهذه العبارة بمعنى انه يتوجه على قوله فان المعاد قد وجد
ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك ولو ذكر بدله عارضا اخر غير مشخص لا يتوجه ذلك وقد علمت انه على تقدير عدم الامتياز بالمهية
والتشخص يكون ما يعرض لاحدهما عارضا للاخر فلا يتصور الامتياز بالعوارض غير المشخصة ايضا ثم يكون ذلك التشخص مع بعض العوارض
غير النفس مع عارض اخر غير مشخص فلا يصدق الحكم بانه مبتدأ الاصل او معاد لا مبتدأ اصلا فلا يتصور العلم بالامتياز اصلا فتامل
انتهى كلامه وانت ايضا في قول الشارح المذكور لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر كلام كما لا يخفى
فتامل ثم انك بعد ما احطت خبرا بما حققناه وفصلناه ظهر لك ان الحجة الثالثة التي نقلها الفاضل الجرجاني عن القائلين بامتناع
الاعادة ليست حجة اخرى برأسها مع الحجة الاولى التي نقلها عنهم حجة واحدة تقريرها ما ذكرنا وانه لا يرد عليها شيء مما اورده على تينك
الحجتين بناء على ما فهمه فتدبر ثم الحجة الثانية التي نقلها عنهم حجة اخرى لهم على ذلك وسيأتي تقريرها على وجه لا يرد عليها ايضا
ما اورده فانتظر وهذا الذي ذكرناه كله انما ذكرناه في مقام تحرير الدليل الاول الذي ذكره الشيخ في الشفاء على بطلان قول من قال ان
المعدوم يعاد واما الكلام في تحرير الدليل الثاني الذي ذكره بقوله وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج الى ان يعاد جميع الخواص التي بها كان
هو ما هو ومن جملته وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فنقول ان يقال لا يخفى ان
المعدوم اذا اعيد بعينه كما هو المفروض احتيج الى ان يعاد جميع الخواص والمشخصات التي بها كان المعدوم هو ما هو اي متشخصا والا
لم يكن معادا بعينه اي بتشخصه كما هو المفروض ولا يخفى ايضا انا سواء قلنا ان العوارض المشخصة هي المشخصة بالحقيقة كما هو مذهب فريق منهم
او ان المشخص بالحقيقة هو نحو من الوجود الخاص وان تلك العوارض لوازم له وامارات عليه كما هو مذهب المحققين وهو الحق لا نزاع في الوقت
من جملة تلك المشخصات بدليل انا اذا اخذنا شمعا من طين مخصوص كوزا مخصوصا على مقدار مخصوص وهيئة وشكل مخصوص بعلة خاصة
ثم كسرناه وهدمناه فصنعنا من ذلك الطين المخصوص بعينه من غير ان ينقص منه جزء او زيد عليه بذلك القالب الخاص كوزا
اخر على ذلك المقدار والشكل والهيئة وبالجملة بحيث يكون الثاني مماثلا للاول في المهية وفي جميع الصفات والاحوال مغايرا له بالزمان
فقط نعلم بالضرورة ان الثاني ليس هو الاول بعينه بل غيره بحسب التشخص وان كان مماثلا له ظاهرا اي لا نعلم بداهة ان الاول شخص
خاص والثاني شخص اخر مغاير له بحسب التشخص في الواقع وان رجع ذلك الى الذهن والاعتبار فقط كما زعم بعض وان كان مماثلا له والاول

ام تعرض لكونه منشأ لاختلاف التشخص الا الوقت فيعلم منه ان الوقت له مدخل في التشخص وهو المطلوب وايضا اذا كان هناك مثلا
لوح خاص معين تلون في وقت خاص بلون خاص مخصص ثم ازيل ذلك اللون عنه ثم لون في وقت آخر بعد ذلك بذلك اللون
بعينه ذلك اللوح المخصوص مثلا الاول نعلم بالبديهة ان اللون الثاني غير الاول بحسب التشخص الواقع ولئن كان مماثلا في الماهية
والموضوع وسائر الصفات فيعلم من ذلك ايضا ان للوقت دخلا في التشخص وانه من جملة المشخصات كما ان الموضوع ايضا من جملة
المشخصات كما اذا كان هناك لوحان خاصان قد تلونا في وقت واحد بلون خاص من حيث نعلم بالضرورة ان احد اللونين
غير الآخر بالتشخص وما ذلك الا لاختلاف الموضوع وبالجملة الحكم بكون الزمان من جملة المشخصات او لازما لما هو مشخص مما يحكم بالحدس
الصحيح وعليه شبهات كثيرة نعلم بالتتبع الا انا نعترض بكون الزمان مشخصا كما ذكره بعض اهل التحقيق مثل المحقق الدواني وغيره
ان الزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية مدخل في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود وتخلل العدم لم يبق التشخص الاول
بهذا ام ثم ايضا ان الزمان المتصل المنقضي من آن حدوثه الى آخر زمان البقاء له مدخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر الممتد لم يوجد في شيء
من آنات زمان وجوده مع ان زيدا مثلا كان مشخصا في كل آن … بل نعترض ان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الآنات
المفروضة فيها له مدخل في تشخصه بشرط الاتصال وعدم الانقطاع بالعدم او انا نعترض بكون الزمان مشخصا لان الحدوث مدخل
في تشخصه وما بعده من الزمان مدخل في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود وكيفما كان فلا نعترض بذلك كما فهم
بعضهم كالشارح القوشجي وغيره ان … آخر زمان الوجود من حيث التقضي والانصرام والتجدد مدخلا ايضا في التشخص حتى يلزم تغير التشخص
بتغير الزمان وتبدله بتبدله ولئن لم يكن زيد الموجود في هذا الزمان غير زيد الموجود في الزمان السابق واللاحق وثانيا فلانا نقطع
… حيث انا نعلم بالضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة
لكن مما ناقضه الشيخ مع تلميذه بهمنيار حيث انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الآن الى حين … على التجدد فاجاب عنه
بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار عليه هذا انه من سمع من الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه كيف …
تبدل الذات فقول ان كان مبنيا على تجويز بهمنيار تبدل الذات بتبدل الزمان فلعله محمول على ما ذكرنا فتدبر ومن حيث … ان الوقت من
جملة المشخصات ان المعدوم اذا اعيد بعينه يجب ان يكون وقته الاول معادا ايضا فنقول ان … يجب ان لا يكون هناك
وقت غيره ويكون المعدوم معادا فيه فهذا باطل لانه ح لا يكون معادا اصلا بل مبتدأ فقط لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان بعد
الوقت الاول وهذا قد وجد في الوقت الاول بعينه فقط والقول بان المعاد لا يلزم ان يكون موجودا في وقت ثان بل هو
الذي وجد ثانيا سواء وجد في وقته الاول او في وقت آخر كما فهمه بعض من جوز اعادة المعدوم … لان …
في قوله هو الذي يوجد ثانيا لا يخلو اما ان يكون المراد به الثانوية بالعلية او بالطبع او بالشرف او بالزمان …
كما فيما بين اجزاء الزمان لان التقدم والتأخر بين وجود ووجود ليس … بل المراد الثانوية بحسب الزمان
واذا كان كذلك فيكون بعض الوجود ثانيا الوجود في زمان ثان فاذا وجد في زمانه الاول فلا يكون موجودا في زمان ثان فلا يكون معادا

اصلا بل مبتدأ فقط هف وايضا اذا فرض كونه معادا ايضا فلا يكون ذلك الا بفرض الوقت ثانيا ايضا حتى يمكن ان يفرض
كون الموجود فيه معادا فيصدق على الوقت الاول انه اول من حيث كونه ثانيا وانه ثان من حيث كونه اولا وكذا يصدق
على الموجود فيه انه مبتدأ من حيث كونه معادا ومعاد من حيث كونه مبتدأ خصوصا اذا كان المعاد مع جميع خواصه
وعوارضه كما هو المفروض فيصدق المتقابلان على ذات واحدة في حال واحدة من حيثية واحدة اذ لا جهة مختلفة هنا بها
يختلف الحال وايضا يلزم رفع التفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد وكذا بين الوقت الاول والثاني عند العقل مع ان
الامتياز بينهما ضروري عنده واما ان يعاد ذلك الوقت الاول بحيث يكون هناك وقت ثان ايضا ويكون احدهما ظرفا
للآخر ويكون كلاهما اي الوقتان معا ظرفين لوجود المعدوم المعاد ح يلزم ان يكون معادا من جهة وجوده في الوقت الثاني ومبتدأ
من جهة وجوده في الوقت الاول ويصدق عليه حين الاعادة هذان الوصفان المتقابلان معا فهو ان يكون مبتدأ حين كونه
معادا ومعادا حين كونه مبتدأ وهذا … من جهة ان صدق الوصفين المتقابلين ليس من حيثية حتى يكون تناقضا حقيقة
بل من حيثيتين مختلفتين حيث ان صدق المبتدأ عليه من جهة كونه موجودا في الوقت الاول وصدق المعاد عليه من جهة كونه موجودا
في الوقت الثاني فلا … في انه ح يكون الامتياز بين المبتدأ والمعاد مع كونه ضروريا عند العقل منتفيا حيث صدق على ذات
واحدة في حال واحدة كونه مبتدأ ومعادا معا خصوصا اذا كان معادا مع جميع عوارضه وخواصه كما هو المفروض وايضا يلزم ان
لا يكون معادا فقط كما هو المفروض بل يكون مبتدأ ومعادا وهو ايضا هف وايضا اذا فرض اعادة الوقت الاول في الوقت الثاني
وكون احدهما ظرفا للآخر لزم ان يكون للزمان زمان وهذا باطل بالضرورة لان التقدم والتأخر المفروضين بين زمان وزمان انما
هما بالذات وليس كالتقدم والتأخر بين الزمانيات لان زمانا ما اذا كان متقدما على زمان آخر لكونه ح واقعا في زمان متقدم
او كان متأخرا عن زمان آخر لكونه واقعا في زمان متأخر كما في الصورة المفروضة لا بالذات لكان تأخر ذلك الزمان المفروض
كونه ظرفا لما تأخر عنه او تقدمه عبارة عن وقوعه في زمان متأخر او متقدم وهكذا فيلزم التسلسل في الزمان وهذا باطل لا عند المتكلمين
بوجود حقيقيه للزمان في الواقع كما هو عند الحكماء … بامتناع اعادة المعدوم فظاهر لانه على تقديره يلزم التسلسل الحقيقي في الواقع
في نفس الامر وهذا باطل بالضرورة وبالبرهان واما عند المتكلمين لكونه اعتباريا كما هو عند المتكلمين المجوزين اعادة المعدوم بعينه فكذلك
لان مرادهم به ان كان كونه اعتباريا محضا لا حقيقة له في نفس الامر اصلا فذلك باطل بالضرورة وان كان كونه اعتباريا وانتزاعيا منتزعا
من موجود في الواقع فذلك مسلم ويكون التسلسل فيه ايضا باطلا كما في الاول وبما قررنا يندفع ما يتوهم هنا من انه لا يلزم كون المعدوم
لكونه واقعا في الزمان الاول انما يلزم ذلك لو كان الوقت الاول اولا وليس كذلك بل انما هو اعيد بعينه ووقع ثانيا فيكون المعاد
فيه معادا فقط كما هو المفروض لا مبتدأ ايضا وبيان الاندفاع ان المراد بوقوعه ثانيا ليس هنا الا فرض وقوعه في زمان ثان …

كما عرفت سابقا ومحصل هذا الدليل على ما قررناه ان المعدوم اذا اعيد فاما ان لا يعاد وقته الاول فهذا باطل لانه على تقديره يلزم
ان لا يكون معادا بعينه لان الوقت ايضا من جملة المشخصات كما عرفت واما ان يعاد وقته الاول ايضا وهو انما يتصور على وجهين كما
عرفت وعلى كل تقدير فيلزم ان لا يكون هناك اعادة معدوم مع سائر المفاسد اللازمة كما عرفت وعلى تقدير ان يكون هناك
اعادة معدوم فلا يلزم ان يكون المعدوم معادا بعينه ايضا كما هو المفروض لانه كما ان التفرقة بين الوقت الاول والثاني ضرورية وانهما
ليس هو الآخر بعينه كذلك التفرقة بين المبتدأ الواقع في الوقت الاول والمعاد الواقع في الوقت الثاني ضرورية وانهما ليس هو الآخر
بعينه وايضا هذان الوصفان متقابلان فالموصوف باحدهما لا يكون بعينه هو الموصوف بالآخر فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه
فلا يكون هنا اعادة المعدوم بعينه ففرض اعادة المعدوم بعينه يستلزم ان لا يكون هنا اعادة بعينه وكذا الوقت مع كونه مشخصا
سواء اعيدا ام لا لم يكن هناك اعادة معدوم بعينه لا يقال … ان هذين الوصفين متغايران ولئن هذين الوقتين متغايران لكن
لا نم ان الواقع في احدهما ليس هو الواقع في الآخر بعينه ولئن الموصوف باحدهما مغاير للموصوف بالآخر بعينه كيف وهذا كما ان زيدا اذا
كان في زمان موصوفا بعدم الكتابة ثم صار في زمان آخر موصوفا بالكتابة فيصدق عليه انه موجود في الوقتين وموصوف بالكتابة وبعدمها
مع ان الوجود في الوقتين المتغايرين وصدق ذينك الوصفين عليه لا يستلزم ان يكون من حيث وجوده في احد الزمانين والاتصاف باحد الوصفين
المتغايرين مغايرا لنفسه من حيث وجوده في الزمان الآخر والاتصاف بالوصف الآخر لانا نقول هذا مسلم فيما اذا كان التشخص اي كون
الوجود الخاص واحدا هو لازم له باقيا في الحالين كما في المثال المذكور واما اذا لم يكن باقيا كما في صورة اعادة المعدوم بعينه فلا نسلم عند
العقل ان الواقع في احد الوقتين والموصوف باحد الوصفين المتقابلين اعني الموجود في الوقت الآخر والموصوف بالوصف الآخر بعينه
ام لا بل ربما يحكم العقل انه غيره فتدبر والحاصل ان فرض اعادة المعدوم بعينه مما يستلزم محالا على كل تقدير وما كان كذلك فهو محال
بالضرورة والله اعلم بالصواب ثم ان قول الشيخ فان كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت ايضا
له حقيقة وجود وقد عدم او موافقة وجود … لعرض من الاعراض على ما عرف من مذهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت
فلا يكون عود … مبناه على فرض اعادة الوقت على انه من المشخصات كما لا يخفى على ان يكون المراد بقوله واعادة جملة المعدومات
التي معه اعادة جملة المعدومات التي لها مدخل في تشخص المعدوم كان هذا الكلام منه من تتمة الدليل السابق الثاني ومن زيادة بيان له فلذا
قال في الدليل في بيان لزوم المحال فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد وقال ايضا فلا يكون وقت ووقت فلا يكون عود حيث رتب عليه لزوم
عدم كون عود … ذلك المحال … بانه لا يكون وقت ووقت وهو محال آخر على ما يجيء سابقا ولئن كان مبناه على فرض اعادة الوقت
مطلقا سواء اعتبر كونه من المشخصات ام لا بناء على ان يكون المراد بقوله واعادة جملة المعدومات اعادة جملة المعدومات مطلقا سواء اعتبر
كونها من جملة المشخصات للمعدوم ام لا فهذا الكلام منه يحتمل وجهين احدهما كونه من تتمة الدليل السابق كما مر والثاني كونه دليلا آخر
ثالثا على المطلوب اما كونه تتمة للسابق فعلى سبيل التنزل بعد ان فرض اولا ان الوقت من جملة المشخصات وانه لو اعيد المعدوم لوجب ان يعاد
وقته الاول ايضا واورد عليه محالا وهو انه يكون المعدوم غير معاد مع فرض اعادته لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان وقال

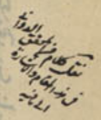
ثانيا انا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا عدم كون الوقت من المشخصات يلزم ذلك المحال ايضا لانه لو جاز اعادة المعدوم لجاز اعادة الوقت ايضا
لانه ايضا من جملة المعدومات بل جاز اعادة كل حادث وقته معه … فان المفروض جواز اعادة المعدوم اي معدوم
كان ولا دليل هنا يخصص الحكم ببعض المعدومات دون بعض فالوقت اذا اعيد سواء فرض كونه مشخصا او غير مشخص لزم ان لا يكون هنا
وقت ووقت ولزم ايضا ان لا يكون عود وهذا بعين ما بيانه على تقدير كونه دليلا آخر واما اصل الدليل اذا جاز اعادة المعدوم لجاز اعادة
وقته الاول ايضا بنفسه سواء كان الواقع هناك هو ذلك الوقت فقط من دون وجود وقت آخر ثان هو يكون ظرفا له
او يكون الواقع هناك وقت آخر ايضا وعلى كل تقدير فيلزم ان لا يكون وقت ووقت اذ يكون ح الوقت الاول ثانيا والثاني
اولا فلا يكون امتياز وتقدم وتأخر بين اجزاء الزمان بالذات والتوالي بسقطة ومع ذلك فلا يكون ح اعادة معدوم كما هو المفروض
اما على تقدير فرض كون الوقت من جملة المشخصات سواء كان الموجود هناك هو الوقت الاول فقط او كان الموجود معه وقتا آخر ثانيا
ايضا يكون احدهما ظرفا للآخر فكما مر كلام سابقا واما على تقدير فرض عدم كون الوقت من المشخصات فكذلك ايضا لان الوقت الاول
وان لم يكن من جملة المشخصات لكن وجود المعدوم المعاد فيه يستلزم كونه مبتدأ فقط لانه لم يكن هناك وقت سواه … معادا ومبتدأ معا على كل
وعلى كل تقدير فليس في اعادة المعدوم فقط بل اما مبتدأ فقط او مبتدأ وموجود معا … وايضا لا يكون هنا اعادة …
كما مر سابقا فتذكر وايضا على تقدير فرض وقتين هناك سواء فرض كون الوقت من المشخص … يلزم التسلسل في الزمان كما مر سابقا ايضا وكذا
يلزم على تقدير هذا الفرض اي فرض اعادة الوقت مطلقا سواء كان مشخصا ام لا كلما يلزم على تقدير فرض اعادته على تقدير كونه مشخصا كما فصلناه
الا بعض ما يختص بتقدير كونه مشخصا فتدبر وتوقف ولا يخفى عليك انه على ما بيناه انه يلزم على كل تقدير محالات عديدة ولئن كان الشيخ قد اكتفى بذكر بعض
لحصول الغرض به ثم ان قول الشيخ والوقت ايضا له حقيقة وجود او موافقة وجود لعرض من الاعراض على ما عرف من مذهبهم اشارة الى ما تحقق
في الطبيعيات من الشفاء في فصل تحقيق ماهية الزمان فليطلع ثمة وبالجملة اشارة الى كون الزمان امرا وجوديا في نفس الامر كسائر الامور الواقعية
لا امرا اعتباريا محضا وانه على تقدير فرض اعادته على تقدير القول باعادة المعدوم ليس يمتنع كما في نظائره من الواقعيات المعدومة وكذلك …
فيه محال كما في غيره من الامور الواقعية وباجرائنا الدليل وقررناه يندفع عنه ما اعتراض اورده الشارح القوشجي في شرح التجريد حيث قال ان …
متقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم ينفع القول بان المبتدأ في زمان سابق والمعدوم في زمان لاحق …
التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم ينفع القول بانه يلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة
لا اعادة جميع العوارض انتهى وبيان الاندفاع ظاهر باختيار كل من الشقين اما باختيار الشق الثاني فبان يقال انا لم نقل باعادة الوقت
لانه من جملة المشخصات بل لانه من جملة المعدومات وكونه مما كان له حقيقة عند وجوده والمفروض اعادة المعدوم مطلقا اذ لا دليل على
تخصيص الحكم ببعض المعدومات دون بعض وعلى تقدير اعادته يلزم المحال كما ذكرنا واما باختيار الشق الاول فبان يقال لا نخفى ان التغاير

بين المبتدأ والمعاد بكون الاول واقعا في وقت اول والثاني واقعا في وقت ثان محال لكثير التغاير سواء كان ذلك تغايرا بحسب
العوارض المشخصة ام لا فاذا فرض اعادة المعدوم بعينه وفرض معه اعادة الوقت ايضا لانه من جملة مشخصاته وانه من ذلك محال
مبني على ذلك التغاير فكما ان ما يلزم هو من فرض اعادة الوقت فذلك باطل لانه على تقدير فرض جواز اعادة المعدوم لا امتناع
في فرض اعادة الوقت معه ايضا وكيما اذا كان من مشخصاته فيلزم ان يكون ثمة امور وذلك المحال في فرض اعادة المعدوم فهو
باطل وهو المطلوب ثم ان قول الشيخ عمال العقل يدفع هذا دفعا ولا يحتاج فيه الى بيان وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق
التعليم وكيل آخر على المطلوب ثالث او رابع فقد ادعى عليه بداهة الحكم بامتناع اعادة المعدوم بعينه وهذه البداهة قد ادعاها غير
الشيخ ايضا كما نقله الفاضل الخفري عن بعضهم بعد ذكر الادلة الثلثة على امتناع العود والايراد عليها حيث قال وبعض من
منع ان هذه الوجوه تنبيهية لا استدلالية فلا يرد عليه ما ذكروه فان الحكم بامتناع اعادة المعدوم من الاحكام الضرورية فان من علمت
هويته بالكلية لا يقع اتفاقه شيء من الصفات الضرورية والهوهوية صفة ضرورية ثبوتية لاحقة له فلا يقع ثبوتها الا لهويته قطعا
وكم قد ادعى في كتب البداهة بعض من العقلاء ايضا ونبه على ذلك بانه نظير الطفرة في المكان وكما ان تعلق الجسم بمكان ثم تعلقه
بمكان ثالث من غير ان يتعلق بمكان ثان بين المكانين محال بالبداهة حيث يلزم منه وجوده في مكان اول ثم انعدامه في المكان الثاني
ثم وجوده في مكان ثالث وهذا محال بالبداهة كذلك تعلق شيء موجود بزمان اي وجوده فيه ثم انعدامه في زمان آخر بعده ثم تعلقه
بزمان ثالث اي وجوده فيه محال بالبداهة ولا يخفى عليك وقع النظير والتشبيه ثم انه لا يخفى انه لا يرد على الحكم بالبداهة الا ان
الذي نقله الفاضل الخفري عن بعضهم حيث قال واعترض عليه بان تجويز نقيضه يمنع عن كونه ضروريا فان الشيء مع جواز النقيض
لا يمكن ان يكون ضروريا ومحصل الاعتراض ان الحكم البداهي كيف يكون مختلفا فيه بين العقلاء كما لا يخفى عليه وبيان عدم الورود ان الحكم
البديهي قد يكون خفيا لعدم تصور الاطراف او لخفائه وذلك ربما يمكن ان يكون مختلفا فيه بين العقلاء واما بعد تصور اطرافه فيكون بداهة
ذلك الحكم ظاهرة لا سترة فيها خصوصا بعد ذكر المنبه عليه ولا يخفى ان ما يمكن فيه من هذا القبيل ولا ينكر ان يكون في ريبة من هذا الحكم
ونشك والله اعلم بالصواب اليه المرجع والمآب وهذا الذي ذكرناه كله انما هو تحريرنا في الشرح وما جرى كلامنا في الدليل الاول
يعلم تحرير ما ذكره في التعليقات في هذا المطلب فانه عند النظر الدقيق في غاية البهاء فاصل الدليل الاول ان بعض المشخصات ولذا لا بأس
باعادة تحريره فنقول ان تحريره ان يقال اذا وجد شيء في وقت ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم انه موجود
واحد واما اذا انعدم فلا لانه لو كان الموجود ثانيا عين السابق وجاز اعادة المعدوم بعينه فلا يخفى انه يمكن ان يوجد مع تحدث جديد
يكون مماثلا للمعاد في الموضوع والحدوث والزمان وغير ذلك ولا يكون الامتياز الا بالعدد والا في الهيئة التي ينبغي ان يشترط انهما لا يمكن
ان يختلف فيها ام لا فليكن الموجود السابق آ والمعاد ب والحادث الجديد ج فنقول اما ان يكون كل من ب
وج متحدا بآ بان يكون عينه واما ان لا يكون شيء منهما متحدا اليه كذلك واما ان يكون احدهما وهو ب متحدا اليه دون الآخر

وهو ج

وهو ج وعلى الاول يكون كل من ب وج متحدا بآ وعينه فيكون الشيئان الاثنان المتمايزان بالعدد عين شيء واحد اعني
آ وهو محال بالضرورة وايضا يكون كل منهما معادا وليس شيء منهما مثلا مستانفا هف وعلى الثاني فلا يكون شيء منهما معادا كما
هو المفروض بل يكون كل منهما مثلا مستانفا وموجودا اشبه آ ايا هف وعلى الثالث فلانا نقول لم صار ب مثلا متحدا بآ بعينه
ولم يصر ج متحدا اليه كذلك ولم صار آ ب دون ج فان اجيب بانها كذلك لانها كذلك فهو محض تحكم واخذ المطلوب في
نفسه بل التحكم ان يقول بالعكس ولم لا يكون ج ولم صار ج متحدا بآ دون ب ولم اجيب بان آ هو ب لانه كان ب قبل هذه
اي ثابتا في حال العدم متحدا بآ بعينه وكون آ هو ب لذلك ولا كذلك ج فيحصل الامتياز بثبوته في حال العدم ايا بان ثبوته
وهو ان ب في حال العدم كان آ وانه في تلك الحالة كان آ هو ب وقد حكم فيها بثبوت شيء للموضوع في الواقع والخارج
فيقتضي وجوده في ظرف الثبوت وظرف الاتصاف انه الواقع وقد فرض عدمه في الواقع فاما ان يقال انه القول بعدم ورود
المعدوم الواقع في حال العدم وعلى وصف العدم موجودا في الواقع وهو محال بالضرورة واما ان يقال انه القول بان ذلك
المعدوم في حال عدمه له وجود في نفس الامر في علم الباري تعالى شانه او في المبادي العالية وذلك ايضا وجود وقوله فذلك ايضا باطل
لانك قد عرفت فيما تقدم ان الوجود العلمي وجود ذهني له ولا شك ان الوجود الذهني لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وهو
ليس كذلك بل واضح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم تنعدم من حيث
ذات ثم يعاد اليه الوجود كالمعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وباعادة المعدوم لكن ان يقال بان اعادة ولتصحيح ذلك الكلام
اذ بذلك يتميز الا بان يبين في حال عدم وجود الموضوع حتى يبطل ذلك المذهب من وجوه اخرى كما تبين في محله واذا لم يسلم ذلك
ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذات ثابتة كما هو عند غيرهم وهو الحق لم يكن احد الامرين كخصوصيته مثلا مستحقا لان يكون متحدا
له آ وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر كما ان لا يكون كل منهما معادا اذا كان كل منهما متحدا بآ بعينه وهو خلاف المفروض مع
هذا يلزم صيرورة الاثنين المتماثلين بالعدد واحدا ولزم ان لا يكون بينهما امتياز اصلا مع فرض الامتياز بالشخص او لا يكون واحد منهما
معادا اذا لم يكن شيء منهما متحدا بآ بعينه وهذا ايضا خلاف المفروض واذا كان المحمولان الاثنان موجبان كون الموضوع لهما
مع كل واحد منهما عين نفسه مع الآخر بالاعتبار فان استمر الموضوع موجودا واحدا او ذاتا ثابتة وحدة كان باعتبار الموضوع الواحد العام
موجودا او ذاتا شيئا واحدا وكذا باعتبار المحمولين شيئين اثنين كما اذا فرضنا انه وجد شيء في وقت ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في
وقت آخر وعلم ذلك او شوهد وفرضنا صدق المحمولين عليه اي آ و ب اي الوجود السابق والوجود اللاحق فاذا انعدم استمراره في نفسه
ذاتا واحدة كما في صورة انعدامه وفرض صدق ذينك المحمولين عليه بقي له الاثنينية العرضية الذاتية الوجهية لا الاعتبارية
فقط وبالجملة اذا فرض انعدام الموجود السابق وفقد انه في ذاته وفرضنا صدق آ عليه اعني الوجود السابق وصدق ب عليه اعني الوجود اللاحق
لا يعلم انه ذات واحدة تصدق عليه المحمولان وكان هو مع صدق احد المحمولين مغايرا لنفسه بالاعتبار مع صدق الآخر عليه

المعلوم هنا هو الاثنينية العرضية ولان آ و ب متغايران بالذات وشيئان اثنان في الواقع وبالجملة انه يلزم على كل تقدير ما يلزم
المحال المحقق بان لا يكون بين المعاد والمثل المستانف المفروض امتياز في خصائص المعاد لصحة الاعادة دون المثل وهذا خلاف
المفروض مع انه يمكن ان يقال باعادة المعدوم بعينه وهو المطلوب وما ذكرنا تمام تحرير كلامه في التعليقات ومن معلوم ان كلا منهما في الكتابين
متوافقان في اصل المقصد لا تخالف بينهما الا في بعض الخصوصيات في التقرير والعبارة والاولى ان كلامه في التعليقات في كونه بحيث يمكن
ان يفهم منه انه بما ظاهره ان اللازم على تقدير فرض اعادة المعدوم وفرض وجود مثل له محالات يلزم كل منها على تقدير كما
نفصله موافق لكلامه في الشفاء فان الذي يفهم منه ليس بكثير اشارة حيث انه في التعليقات اشار الى جميعها فان المعاد كلما فرضنا انه على تقدير
فرض اعادة المعدوم وفرض وجود مثل له مستانف ليس احد الامرين كالمعاد مستحقا لان يكون له الموجود السابق دون المثل المستانف
ولان المعاد ليس محققا لصحة الاعادة دون المثل المفروض بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا وانه في الشفاء
اشار الى ان اللازم هو واحد من تلك المحالات حيث قال ومن تنبيهنا هذه الاشياء تنقطع لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد
لانه اول شيء يخبر عنه وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد فرق فان كان مثله انما ليس هو
لانه ليس الذي كان وعدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على انحاء الذي اومانا اليه فيما سلف والآن
ما في الشفاء ظاهره ان ذلك المحال اللازم هو صيرورة المعدوم موجودا ويفهم منه عدم صحة ذلك الحكم الا ببيان فحين ان اللازم على تقدير
فرض الاعادة اي قولنا ان المعاد حال العدم هو الموجود السابق وانه غير الحادث الجديد المفروض مثلا له وذكرنا في التعليقات
ظاهره عدم صحة نسبة المعاد بالعينية الى الموجود السابق دون المثل المستانف وعدم اولوية استحقاق المعاد لان يكون قد كان
له الموجود السابق دون المثل المفروض وهذان الامران اللذان لشيئان من هذين الجانبين ولئن كان احدهما غير الآخر فهما لا محالة
الا ان ما لهما واحد عند التحقيق ويلزم منهما محال آخر ايضا هو ما لا يكون راجعا اليهما وهو عدم امتياز المعاد عن المثل المستانف المفروض
في خصائصه لصحة الاعادة كما هو المفروض فتدبر وينبغي ان يحمل احد الامرين على الآخر بل ان يحمل كلا من الكلامين على انه يلزم
مع الفرض المذكور كل من ذينك الامرين اللذين ما لهما واحد ويلزم منهما المحال الآخر الذي هو راجع اليهما ايضا وكذا ينبغي ان يحمل
ما في الشفاء في الدليل الاول على تمام ما في التعليقات في هذا المطلب وبالعكس تطبيقا بين الكلامين وتقسيما لها بقدر الامكان



والله المستعان ثم ان المحقق الدواني في الحاشية على شرح التجريد في مقام توجيه كلام المحقق المذكور في الدليل الاول على هذا
المطلب ولنبين غرضه منه ما فهمه الشارح القوشجي واورد عليه الاعتراض بالوجوه الثلثة بعد ان نقل كلام الشيخ في التعليقات
بهذه العبارة وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما ذكره المتأخرون وكيف يتصور من عاقل مثل
هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم
انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف المفروض وخصائصه لصحة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث
الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين المسئلة التي وقع النظر في امكانها

في امكانها

في امكانها وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية العرفية والظاهر ان ذلك مقصود الشيخ وكلامه ظاهر الانطباق
عليه من غير كلفة فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات المبنية على
ما قرره نعم يمكن ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع
الموجود في الذهن في الحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بعد التجريد عليه تكلفت
اياه مطلقا بالفعل فتامل انتهى كلامه واقول قوله وليس فيه استدلال الخ قد عرفت مما قررنا كلام التعليقات انه ليس فيه ايضا من
ذلك الاستدلال ايضا لكن لا في قولنا المعدوم يعاد وكما فهمه الشارح القوشجي واعترض عليه بل في ذلك الحكم المتضمن له القول بصحة
الاعادة اي قولنا المعدوم حال العدم عين الموجود السابق او غير المثل المستانف ولئن كان دلالة كلام الشفاء عليه اظهر وبالجملة
لا غبار على هذا الاستدلال بهذا الوجه لو استدل به احد ويتصور ذلك من العقلاء وقوله بل محصله ان العدم عبارة الخ هذا اشارة
الى بعض ما يستفاد من كلام التعليقات من لزوم المحالات لا الى كلها فانك قد عرفت انه يدل على انه على تقدير فرض اعادة المعدوم وفرض
وجود مثل مستانف معه يرد محالات عديدة وهذا احدها وكانه في قوله بل محصله اكتفى به لكونه لازما على كل تقدير من التقديرات كما تنبه
سابقا وقوله فامتياز المعاد عن المستانف المفروض وخصائصه لصحة الاعادة هذا منه يدل على ان مراده فيما نقل عنه في كلام آخر
سابقا من قوله اذ محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز لكان عدم الامتياز بينهما في كون المعاد
مختصا لصحة الاعادة دون المثل لا عدم الامتياز بينهما مطلقا كما هو ظاهره حتى يرد ان ذلك مع فرض كونهما متماثلين بالعدد خلاف
المفروض كما اوردنا ولئن كان الايراد الآخر الذي اوردنا عليه هناك من ان الاعتراف بعدم امكان المثل مع فرض وجوده كما خفا لكن
شيئا فتذكر وقوله ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات الخ قوله لانه يوجب الاثنينية العرفية هذا حاصل ما فهم من كلام الشيخ وقد وارد عليه
ذكرنا ايضا تقريره بعبارة اخرى هي الحق بكلامه فتذكر وقوله والظاهر ان ذلك مقصود المحرر وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير
كلفة فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها كان ظاهر قول المحقق المذكور والمعدوم لا يعاد
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصح الحكم عليه بها في القضية التي وقع محمولها هذا المفهوم اي صحة العود وموضوعها
المعدوم اي قولنا المعدوم يصح عوده او يجوز عوده او يعاد وكان ظاهر عدم صحة هذا الحكم امتناعه وكان هذا دالا على ما فهمه الشارح
القوشجي منه واورد عليه الاعتراض بالوجوه الثلثة مع انه كان هذا الادعاء غير مطابق للواقع حيث انه لو امتنع هذا الحكم لما حكم
القائلون بجواز الاعادة والحال انهم قد حكموا بذلك فلذا قال ان معنى قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليها
اي لا يكون ذلك الحكم حقا مطابقا للواقع بل باطلا واشتهر بكون ذلك نتيجة للدليل ومتفرعا عليه لانه دليل على المطلوب كما فهم الشارح

التوضيح واورد عليه ولئن حاصل الدليل الذي ذكره المحقق الطوسي على امتناع اعادة المعدوم هو لئن تخلل العدم لا يتأدى لا يصح عوده لانه لو جاز عوده لجاز فرض وجود مثل له مستانف كما ذكر وح نقول فامتياز المعاد عن المثل المفروض على تقدير
الاعادة مع تماثلهما اما ان يكون بان يجوز الاشارة العقلية الى هويته الخارجية في حال العدم لحصول الامتياز المذكور حتى يصح الحكم بانه منسوب الى الموجود السابق دون المثل المستانف وليس كذلك لامتناع الاشارة العقلية الى هويته الخارجية فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود ومعناه انه لا يكون ذلك الحكم الذي حكم مجوز والاعادة صادقا وحقا مطابقا للواقع بل باطلا غير مطابق له لانه لا يكون
ذلك الحكم محققا اذ لا امتناع في جهل ذلك الحكم كيف وقد حكم به كثير من العقلاء اي المجوزون للاعادة وهذا على ما فهمه المحقق
الدواني من كلام الشيخ في التعليقات واما على ما فهمته من كلامه في الشفاء فنقول لو جاز عود المعدوم لجاز فرض وجود مثاله
فاما ان لا يكون شيء منهما منسوبا الى الموجود السابق بالعينية فهذا انتقيض لئن لا يكون شيء منهما معادا وهو خلف واما ان يكون كل منهما منسوبا اليه
كذلك فهذا انتقيض لئن يكون كل منهما معادا وهو ايضا خلاف الفرض واما ان يكون احدهما هو المعاد منسوبا اليه كذلك دون المثل المفروض
فهذا انتقيض لئن يكون للمعاد في حال العدم نسبة الى الموجود السابق بالعينية بل الى المثل ايضا بالغيرية فيقتضي لئن يكون هناك ثلاثة
واقعيين ثبوتيين يقتضيان وجود الموضوع في الخارج والاشارة العقلية الى هويته الخارجية وليس الامر كذلك لامتناع الاشارة العقلية
الى هوية المعدوم في حال العدم ومع وصف العدم وعلى هذا ايضا فلا يكون الحكم عليه بصحة العود حقا مطابقا للواقع بل باطلا فلا على
التوجيهين محصل كلام المحقق الطوسي على ما سنفهم من كلام الشيخ في الكتابين ممكن بلا مرية وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا الا انه يحتاج الى
ادنى عناية وليس ذلك تكلفا ولو سلم كونه تكلفا فلا يخفى انه تكلف سهل يرتكب مثله كثيرا في مقام التوجيه كثيرا ولذلك قال المحقق
الدواني والظاهر لئن ذلك مقصود المصنف وكلامه ظاهر الانطباق عليه في غير كلمة الخ وقوله ثم يبقى لئن يقال الخ هذا الايراد انما يرد على
ما قرره كلام الشيخ في التعليقات به وبنى عليه وجود الاشياء باعيانها في الذهن كما هو التحقيق عندهم واما على ما قررناه وذكرنا انه محتمل
فيه وهو ظاهر كلامه في الشفاء فلا يرد ايرادا اذ لا اشارة في لئن ذلك الخبر الفرض اللازم على تقدير الفرض المذكور يقتضي وجود الموضوع في
الخارج مع كون المفروض عدمه في الخارج ولئن وجوده في الذهن في نفس الامر سواء قيل بوجود الاشياء باعيانها في الذهن او قيل
بوجودها باشباحها فيه ليس وجودا خارجيا او دخيلا لما تقتضيه ذلك الخبر كما بيناه فيما سبق وبالجملة فعلى ما قررناه لا يرد ايرادا ولو
اورد ايضا يكون اندفاعه ظاهرا بادنى تامل واما على ما قرره هو فيرد ورود الايراد الذي اورده عليه لا يخلو ما ذكره في جوابه عن
نظر وتامل ولذلك لعله اشار بالتامل وذلك النظر مثل النظر الذي اورده فيه المحقق التبريزي حيث قال قوله ويندفع بان الوجود الذهني
فيه نظر ظاهر فان كون الموجود في الذهن محفوظا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي لا ينفي كونه عين الشخص
الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوفا بتلك العوارض بل الحق في الجواب لئن يقال لئن الحكم بان شيئا في الخارج هو ما كان
آنفا في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا يكفي كونها في الذهن محفوظا نعم الحفظ في الذهن انما يكفي العلم بانه
كان آنفا ولئن كان آنفا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج فلئن ملا انتهى ولئن كان الجواب

الذي ذكره هو ايضا محل تامل فلذا امر بالتامل وكان وجه التامل لئن قوله لعله كان بالعلم بانه كان كافيا في
المقصد اي في امتياز المعاد عن المثل المستانف المفروض لا بد لئن ذلك من الدليل وحيث كان هذا الجواب ايضا محل تامل كما المحقق
الدواني ظهر لئن التقرير الاتم والاحسن ما ذكرناه فتبصر ثم انه حيث اتضح ما ذكرنا تقرير كلام المحقق الطوسي في التجريد في الدليل الاول
واتضح ايضا ما ذكرنا تقريرا ما ذكره في الدليل الثاني بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم
التسلسل في الزمان فلنتكلم في تقرير الدليل الثاني الذي ذكره بقوله ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه فنقول لئن الظاهر ان تقريره
انه لو اعيد المعدوم بعينه اي لو جاز كون شيء واحد موجودا بوجود او لا ثم زوال ذلك الوجود عنه في زمان آخر ثم وجوده بذلك
الوجود في زمان ثالث فالاول لئن يكون الموجود بالوجود غير الموجود بالوجود او لا بغيرية بالذات وبالتشخص وكذا الوجودان
ثم لا يكون اعادة معدوم اصلا فضلا عن لئن يكون اعادة معدوم بعينه كما هو المفروض لكون الموجودين بالوجودين وكذا
الوجودين متغايرين بالذات وبالتشخص واما لئن يكون عينه بعينية بالذات وبالتشخص فح يلزم لئن يكون العدم متخللا بين الشيء ونفسه
اي بين الموجود الاول ونفسه وكذا بين الوجود الاول ونفسه وهذا محال لان تخلل شيء انما يتصور بين شيئين لا بين شيء واحد ونفسه
لانه لا يتصور تخلل نقيض شيء كالعدم بين شيء ونفسه كالوجود وايضا يلزم منه لئن يكون شيء واحد كالعدم سابقا على شيء آخر
اي ذلك الموجود او وجوده وكذا مسبوقا ايضا بذلك الشيء سابقية ومسبوقية بالزمان ويلزم ايضا منه سبق ذلك الشيء على نفسه بالذات
اذ السابق على السابق على شيء سابق عليه وكذا المسبوق بالمسبوق بشيء مسبوق به وكل ذلك ممتنع والدوام على تقدير الفرض المذكور
ظاهر بادنى تامل وقد ذكر الشارح القوشجي هذا الدليل كما بهذه العبارة ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد
هو المعدوم بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين واجاب بانه لا معنى لتخلل العدم هنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه
ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين لئن التخلل بحسب الحقيقة انما هو للزمان العدم بين زمانه وجوده
بعينه وايضا لم لا يجوز التمييز بين الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة كما في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين
الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه
لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتامل لئن ما اورده عليه غير وارد اصلا اما ما اورده اولا
فلان ما ذكره من معنى تخلل العدم لا يجدي نفعا اصلا لانه لا خفاء في لئن زمان العدم الذي فرض وقوع العدم فيه اذا كان متخللا بين
زمانه وجوده بعينه اللذين فرض وقوع الوجودين الوجود الواحد بعينه فيهما لصدق ح تخلل العدم نفسه بين الوجود الواحد بعينه
نفسه وكذا بين الموجود الواحد بعينه نفسه الذي فرض كونه هو الموجود بذلك الوجود الواحد بعينه نفسه ويلزم منه المحال كما ذكرنا
فتغيير العبارة لا يفيد شيئا بل هو تهافت واما ما اورده ثانيا فلانا نقول لئن تلك العوارض غير المشخصة اما ان يفيد لئن يكون الموجود
اجزاء غير الموجود اولا غيرية بالذات وبالتشخص اولا تفيد وعلى الاول فلا يكون هناك اعادة معدوم اصلا فضلا عن لئن يكون
اعادة معدوم بعينه وعلى الثاني فيكون الثاني عين الاول بعينه وبالذات وبالتشخص فيلزم منه المحال مع لئن فرض حصول التمييز

والمغايرة بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة باعيانها كما لا يكفي اذ معنى العوارض المشخصة لئن يكون التميز والتغاير بها لا بغيرها
من العوارض فمن فرض حصولها بغيرها خلاف المفروض وايضا اذا كانت العوارض المشخصة باقية بحالها يكون ما يعرض لاحدهما
عارضا للآخر ايضا لان عروض عارض لاحدهما دون الآخر يحتاج الى تشخصه وامتيازه والمفروض عدمه فعلى هذا فلا يتحقق الامتياز
بالعوارض غير المشخصة ايضا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق ايضا واما ما اورده ثالثا فلانك قد عرفت انه في صورة تخلل زمان العدم بين
زمانه وجوده بعينه كما عبر به عن معنى التخلل ليس تخلل زمان العدم مجرد كونه زمانا مطلقا اعم من لئن يكون ذلك الزمان زمان العدم
او الوجود او زمان الشيء المتخلل او زمان الشيء المتخلل فيه بين زمانه وجود ذلك الشيء من حيث انها ايضا زمان مطلق حتى يلزم
المحال انما المنشأ له هو تخلل زمان العدم من جهة كون الواقع فيه هو العدم اي تخلل العدم الواقع فيه بين زمانه وجوده بعينه اي بين
ذينك الزمانين من حيث كون الواقع فيهما هو الشيء نفسه اي الموجود بالوجود اولا والموجود به جزءا وكذا الوجود بالوجود
لذلك هو تخلل غير الشيء وحصوله بنقيضه بين ذلك الشيء ونفسه ولا يخفى انه في صورة فرض زوال الوجود اولا وانقطاع استمرار حقيقة
الموجود بذلك الوجود يتحقق هذا التخلل ويكون منشأ للمحال كما ذكرنا واما في صورة بقاء الوجود واستمرار حقيقة الموجود فالمتخلل بين
زمانه وجود ذلك الشيء ولئن كان يكون هناك زمان لكن لا زمان غيره ونقيضه بل زمان وجوده بعينه وبالجملة لئن الازمان المتخلل
وكذا الازمان المتخلل فيها ولئن كانت متغايرة بالذات لكن الواقع في تلك الازمنة هو نفس ذلك الشيء بعينه ووجوده بعينه من غير ان
يكون هو بحسب وجوده في تلك الازمنة غير نفسه بالذات وبالتشخص واما كونه بحسب حصوله في احد تلك الازمنة مغايرا لنفسه بحسب حصوله
في الزمان الآخر فهو مغايرة بالاعتبار لا بالذات وهي حاصل لئن ذلك عبارة عن بقاء الشيء بعينه بالذات في تلك الازمنة ولا يلزم منه
محال من تلك المحالات فان قلت على هذا ايضا يلزم المحال حيث انه يلزم منه لئن يكون ذلك الشيء باعتبار حصوله في الزمان الاول سابقا
على نفسه باعتبار حصوله في الزمان الثاني وكذا يلزم منه لئن يكون هو باعتبار حصوله في الزمان الوسط مسبوقا بنفسه باعتبار حصوله في
الزمان الاول وسابقا على نفسه باعتبار حصوله في الزمان الثالث قلت لا ضير فيه فان ذلك كله انما هو من حيث الاعتبار لا من حيث
الذات فان قلت ان شئت اردت به كيف فان اردت به لئن السابقية والمسبوقية الزمانيتين انما تعرضان للزمان المفروض بالذات
ولذلك الشيء الواقع فيه باعتبار ذلك الزمان وبواسطته كما في مطلق الزمان ومطلق الزمانيات الواقعة في الزمان حيث قالوا التقدم
والتأخر الزمانيين انما يعرضان للزمان بالذات وللزمانيات باعتباره وبواسطته فهذا مسلم لكنه لا يدفع لزوم المحال المذكور بها
ولا يكون منشأ للفرق بين الصورتين لان المحال لا يلزم لا سبق شيء على نفسه وكذا سابقيته على شيء ومسبوقيته به في صورة تخلل زمان العدم
بين زمانه وجوده بعينه محالا وجائزا في صورة تخلل زمان وجوده بين زمانه وجوده بعينه مع لئن كلا منهما سابقية ومسبوقية
باعتبار الزمان بل ينبغي لئن يكون كل من الصورتين سواء في الامتناع او الجواز ولئن اردت به معنى آخر فلا بد له من بيان قلت اردنا
به مع ذلك امرا آخر ايضا يحكم به بديهة العقل وهو انه في صورة تخلل زمان العدم حيث فرض زوال الوجود وانقطاع استمرار الذات
وفرض عود الوجود والذات بعينه فرض هناك اثنينية اذ العود لا يكون الا لئن يكون هناك اثنينية فان معناه عود الموجود او
او الوجود الاول بعد انعدامه وحصوله مرة اخرى او في زمان آخر وحيث يفرض اثنينية فيفرض هناك ذات وذات وحيث

كان المفروض مع ذلك كون الذات الثانية عين الذات الاول بعينه وكون كل منهما وقعا في زمان واحد الزمانين مباينا
الآخر بالذات فيلزم لئن يكون العدم المتخلل بينهما وكذا زمانه سابقا على شيء ومسبوقا بذلك الشيء بعينه ولئن يكون ذلك الشيء سابقا على
نفسه كما ذكرنا سابقية ومسبوقية من حيث الذات ولئن كانتا تعرضان للذات بواسطة عروضهما للزمان وللزمان بالذات واما
في صورة تخلل زمان الوجود بين زمانه وجوده بعينه فحيث كان استمرار الذات واستمرار الوجود باقيين بحالهما فلا يفرض هناك
اثنينية من حيث الذات فلا يكون هناك ذات وذات فلو كانت هناك سابقية ومسبوقية لم تكونا من حيث الذات بل من
حيث الاعتبار لئن الذات باعتبار سابق وباعتبار آخر مسبوق بل نقول لئن تلك السابقية والمسبوقية انما تعرضان
في الحقيقة لذلك الاعتبارين انفسهما لا للذات من حيث هي ولئن كان عروضهما لا لاعتبارين ايضا بواسطة الزمان فالحاصل انه يلزم
ح لئن يكون احد اعتباري تلك الذات واحد حيثيتيه سابقا على الاعتبار الآخر والحيثية الاخرى وكذا لئن يكون احد اعتباراته
واحد حيثياته سابقا على بعض اعتباراته وحيثياته ومسبوقا ببعض آخر من اعتباراته وحيثياته فلا سابقية ولا مسبوقية تعرضان الذات
من حيث هي ثم انه حيث كانت تلك الاعتبارات والحيثيات متغايرة ليس واحد منها عين الآخر فلا يلزم من سابقيته ومسبوقيته سبق
شيء على نفسه ولا لئن يكون شيء واحد سابقا على شيء ومسبوقا به بعينه فتدبر وحيث عرفت ما ذكرنا في تحرير هذا الدليل الذي ذكره المحقق
الطوسي وفي دفع اعتراضات الشارح القوشجي عنه ظهر لك تمامية الدليل وعدم ورود شيء عليه وقد ذكر المحقق الدواني ايضا في الحاشية
عليه كلاما في مقام الجواب عن تلك الاعتراضات لا بأس بنقله مع بيانه حتى لئن يكون ذلك مع ما اوردناه ايضاح المقام فاقول قال الشارح
القوشجي والجواب انه لا معنى لتخلل العدم الخ بهذه العبارة معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه لئن يكون عدمه مسبوقا وسابقا بالشيء واحد بعينه
بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون آه سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو قوله استلزامه تقدم الشيء على نفسه
بالزمان وهو محال بالبديهة كبداهة الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن هنا يتبين ما في قوله لئن التخلل بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زمانه وجوده بعينه فان تخلل زمان العدم بين زمانه وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه
بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان قيل لا نسلم ذلك بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه
فانهما اي الوجودين اثنان لئن اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا لئن الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود
الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج ولئن كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العوارض الى ما يكون ثابتا لها في
مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين المهية والوجود في جواز الاعادة قال
الشيخ في التعليقات ولم لا يكون الوجود نفسه معادا ويكون الوقت ايضا معه واقعا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك
وجودان ولا وقتان ولا واحد وثان ثم ثان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويكون الذي يكون
المعاد بعينه هو الاول ثم قوله من يريد لئن يهرب عن هذا منهم ويقول الوجود صفة والصفة لا توصف ولا تعقل ليست الا وجود

بلغ قراءة الى ها هنا في اليوم
[illegible]

ولان الوقت او بعض الاشياء لا يحيل الاعادة وبعضها يحيل حتى لا يلزم لو فرض الاعادة للمعدوم قد يحيل المعاد غير معاد ويجوز
ان يكون ما هو معاد وليس لرجحان ان اصل قوله يلحق بخصمه البحث المحصل بهذا اللفظ وان كان الشيخ يدعي بداهة المدعى لم يأت
بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع انتهى وقال ايضا في قوله المذكور وايضا لو تم هذا الدليل لا يخفى ان الذات المستمرة
في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان
الثاني لان السابق يسبق الزمانه واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات
من حيث هي لانها مستمرة فتدبر انتهى كلامه واقول ما ذكره في الحاشية الاولى او لا غنى عن البيان وهو بعض ما ذكرنا في
تحرير الدليل وقوله فان قيل لا نم لزومه اذ مراد القائل انه لا يلزم من ذلك تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بل انما يلزم منه تخلله بين
وجودي شيء واحد بعينه ولا نم اتحاد الوجودين بل انهما مختلفان من حيث انهما مختلفين فيلزم منه تخلل العدم بين شيئين ولا محذور فيه
وبهذا الايراد وان كان يمكن الجواب ايضا عنه بان يقال انه لو كان الموجود بالوجود ثانيا عين الموجود بالوجود اولا فلا يكون
اعادة معدوم اصلا فضلا عن ان يكون اعادة معدوم بعينه كما هو المفروض لكنه لم يلتفت اليه لظهوره بل تعرض لاثبات المقدمة
الممنوعة بحيث يمكن ان يفهم هذا الجواب ايضا عنه وقال فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم ان
الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فاثبت المقدمة بكونها من البديهيات المعلومة وقال ايضا فان الوجود الخاص لكل شيء
هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار وهذا الامر تتمة السابق بان يكون فيه ايضا اثبات تلك المقدمة بطريق البداهة
او يكون فيه تنبيه على السابق الذي ادعى البداهة فيه واما بيان آخر يكون فيه اثبات تلك المقدمة بطريق البرهان وعلى كل تقدير فهو
مبني على ما هو المشهور او المحقق عندهم من ان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار العقلي واراد بالوجود
الخاص حصة الموجودية وما صدق الوجود بالمعنى العام الانتزاعي على الذات ومصداق حمل الوجود بهذا المعنى عليه وكانه اشار
بذلك الى ما تقدم منه في بعض حواشيه على الشرح المذكور حيث حقق فيه ان الوجود بالمعنى العام الانتزاعي المشترك فيه بين الاشياء من المعقولات
الثانية وهو ليس عين الشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله وهو المراد بالوجود الخاص على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره
ذاته من حيث هو مجعول الغير فالموجودات جميع زائدة بحسب الذهن الا ان الاول الذي هو مبدأ انتزاع الموجودات الممكنات ذاته من حيث انه
مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق كما في غيره انتهى
ملخصا ولا يخفى ان هذا الكلام منه يدل على ما ذكره هنا كالشرح لما نقلنا عن الشيخ في الشفاء سابقا يدل عليه حيث قال فان لكل امر حقيقة
هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به الوجود الاثباتي
وقال ايضا انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات
الى ما ذكره كما نقلنا عنه هنالك وينبغي ان يحمل كلام الشيخ على ما دل عليه كلام المحقق المذكور بعد انه اراد بالحقيقة في الحكم بانه عين الوجود

الخاص الحقيقة من حيث كونها منشأ لانتزاع صفة الوجود الاثباتي عنها لا الحقيقة من حيث هي فانها من حيث هي ليست من حيث كونها
ايضا موصوفة بالوجود الاثباتي وموصوفة به غير الحقيقة بمعنى الوجود الخاص بالاعتبار كما ذكره المحقق المذكور وبالجملة فيظهر
من الكلامين المنقولين لكلام الشيخ وكلام المحقق المذكور كون الوجود الخاص بهذا المعنى عين الموجود في الخارج وان كان غيره بحسب
الاعتبار العقلي وان الوجود الاثباتي الذي هو الانتزاعي العقلي غيره مطلقا وان باختلاف الوجود الخاص الذي هو الاصل لوجود
الموجود ومنشأ انتزاع صفة الوجود عنه تختلف الذات وانه لا يكون لذات واحدة بالتحقيق وجودان خاصان اذ لا يكون للشيء الواحد
حقيقتان مختلفتان وهذا ظاهر بل لا يكون لشيء واحد بالتحقيق وجودان انتزاعيان ايضا فان الحصة من الوجود الانتزاعي العام المنتزع
من الوجود الخاص هي في الوحدة وعدمها تابعة لذلك الوجود الخاص بتبعية المنتزع للمنتزع منه ان واحدا فواحدا وان كثيرا فكثيرا وعلى تقدير
فرض تعدد تلك الحصة واختلافها وتبدلها ايضا مع فرض وحدة الذات بوحدة الوجود الخاص فلا يقدح ذلك في وحدة الذات
وعدم تغيرها فان المفروض انها امور انتزاعية … وحدة الذات وعدم تغيرها من الوجود الخاص واحد غير متبدل ولا متغير ولا يضر
اختلاف العارض الذي لا دخل له في تحقق المنتزع منه من الوجود الانتزاعي فافهم وقوله اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض
التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود تعليل لما ذكره سابقا من قوله ان اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات او قوله فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج او تنبيه على السابق من القولين وعلى تقدير ان
يكون هذا التعليل او التنبيه بالنسبة الى القول الاول من القولين فيكون بيانا بوجه آخر غير ما ذكره اولا وعلى كل تقدير فمعناه اذ نسبة
الوجود الى الوجود الخاص الذي هو الاصل منشأ موجودية الماهية والذات الى الماهية والذات ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها
مع انحفاظ وحدة الذات اذ عرفت انه عين الماهية والذات في الخارج لا عارض لها فلا يكون نسبته اليها كنسبة العوارض اليها بل
فضلا عن ان تكون كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات وحيث كان كذلك فاختلاف الوجود
الخاص وتبدله يكون منشأ لتبدل الذات مثل ان تبدل الذات نفسها يكون منشأ لتبدله في نفسه فلا يكون وحدة الذات منحفظة
اذ لا وحدة لها الا باعتبار ذلك الوجود فاذا لم يتبدل تكون وحدة الذات منحفظة واذا تبدل لم تكن منحفظة ويمكن ان
يكون كلامه في الوجود مطلقا خاصا كان او انتزاعيا ويكون وجه ما ادعاه في الوجود الخاص ما ذكرنا وفي الوجود الانتزاعي ان يقال
ان نسبة الوجود الانتزاعي الى الماهية وان كانت نسبة العوارض لكنها ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة
الذات اذ قد عرفت انه في ذلك تابع للوجود الخاص وقوله ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة
كما قال الشيخ في التعليقات ولم لا يكون الوجود نفسه معادا الى آخره فقد لا يخفى عليك ان الظاهر منه على تقدير جواز ذلك وعدم الفرق
بين الماهية والوجود في جواز الاعادة كما دل عليه كلام الشيخ في التعليقات انه يعيد وايضا لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ايضا

كما كان فيما تقدم بصدده واما ان ما نقلنا من كلام الشيخ شاهد على غرضه غير دال على لزوم التخلل المذكور بل على لزوم محال آخر حيث قال
لانه لا يكون هناك عود مع فرض العود فكيف توجيه الكلام قلت يمكن توجيهه على وجوه احدها ان يكون غرضه انه على هذا التقدير وان
لم يلزم التخلل المذكور لكنه يلزم منه محال آخر وهو ما اشار اليه الشيخ كما سيأتي بيانه فيكون مفاده حصر المحال اللازم مطلقا في المحال
الآخر وهذا الوجه وان كان ظاهرا من كلامه وكذا من ظاهر كلام الشيخ المنقول هنا لكنه لا يلائم سياق كلامه السابق وكذا هو غير مطابق
للواقع اذ على هذا التقدير ايضا يمكن الزام تخلل العدم بين الشيء ونفسه ايضا كما سيأتي بيانه وسيأتي توجيه كلام الشيخ بما يحتمل غير الحصر
فانتظر وثانيها ان يكون غرضه انه على هذا التقدير ومن المعلوم لا فرق بين الماهية والوجود والوقت والحدوث في جواز الاعادة ويلزم
منه المحالان جميعا لكن كل منهما على تقدير اذ انه ان نظر الى ان المفروض معادا متحد مع الاول من جميع الوجوه لزم منه ان لا يكون هناك
عود مع فرض العود وان نظر مع ذلك الى انقطاع استمراره حقيقة الاول وتخلل العدم في البين يلزم منه تخلل العدم بين الشيء ونفسه وانه على
هذا التقدير لزوم الاتحاد بين المفروض معادا وبين الاول من جميع الوجوه لا يمكن فرض اثنينية حتى بها يصح فرض التخلل يلزم منه تخلل
العدم بين الشيء ونفسه وان لم يمكن فرض اثنينية كذلك يلزم منه المحال الآخر اي ان لا يكون هناك عود مع فرضه وكلاهما محال فاحد المحالين
لازم الا ان كلا منهما على تقدير فرض العود محال وثالثها ان يكون غرضه انه يلزم على هذا التقدير مع جواز اعادة الوجود والوقت
والحدوث واحد من ذينك المحالين المذكورين جزما لكن ان يلاحظ ان يؤخذ لزوم احدهما مقدمة في لزوم الآخر ودليلا عليه بان يقال يلزم على
هذا التقدير ايضا تخلل العدم بين الشيء ونفسه لان المفروض اتحاد الثاني مع الاول من جميع الوجوه وكذا انقطاع وحدة الاول وزوال
استمراره حقيقة فيفرض هناك اثنينية بها يصح فرض التخلل في البين اذ لو لم يفرض الاثنينية مطلقا لكان ليس هناك عود اصلا مع
منهج ان يفرض الاثنينية كذلك ومع انواعها كذلك يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه البتة اذ المفروض ان الثاني عين الاول مع فرض الاثنينية
وتخلل العدم في البين او كما يقال انه على هذا التقدير يلزم ان لا يكون هناك عود مع فرضه لانه على هذا التقدير مع جواز عود الوجود والوقت
والحدوث يكون الثاني عين الاول من جميع الوجوه فلا يكون هناك عود اذ العود يقتضي اثنينية بها يصح اطلاق العود وفرض الاثنينية هنا ممتنع
او مع انواعها يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال وحاصل ان القائل بجواز اعادة المعدوم ان هرب من احد المحالين دخل في
المحال الآخر وبالجملة فهذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام المحقق الدواني وسيأتي توجيه كلام الشيخ فانتظر وحيث عرفت ما ذكرنا فلنقدم شرح
معنى التقدير المذكور ثم نفصل بيان لزوم المحالين فنقول معنى التقدير المذكور انه على تقدير تسليم جواز تبدل الوجود الخاص واختلافه مع انحفاظ
وحدة الذات بناء على تسليم كونه من العوارض وكذا كونه من العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لا عين حقيقة
الذات كما هو التحقيق او بناء على انه وان كان عين حقيقة الشيء ويتبدل بتبدله الوحدة الخارجية للذات لكنه لا تتبدل بتبدله وحدتها
الذهنية او على تقدير تسليم جواز تبدل الوجود مطلقا خاصا كان او انتزاعيا مع انحفاظ وحدة الذات اما في الوجود الخاص فبناء على ما ذكر

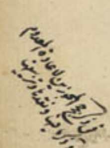
واما في الوجود الانتزاعي فلكونه عارضا ويجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات من جهة كونه من العوارض او من جهة كونه تابعا للوجود
الخاص في ذلك وبالجملة على تقدير تسليم جواز تبدل الوجود الخاص او الوجود مطلقا مع انحفاظ وحدة الذات حتى لا يلزم في تخلل
العدم بين الشيء الواحد بعينه وبين نفسه بل بين وجوديه المتغايرين المتبدلين مع ان فرض انحفاظ وحدة الذات مطلقا في
ان مع فرض انعدام ذلك الشيء في البين غير ممكن وينبغي ان يكون مبناه على تسليم ان يراد بوحدة الذات المنحفظة اما الوحدة
الخارجية التي صحت مع الوجودين المطلقين ولو في حال العدم وان كان الوجودان متبدلين ولم يكن لهما دخل في تلك الوحدة المذكورة
واما تلك الوحدة المذكورة مع الوحدة الذهنية الباقية حين انعدام الشيء ايضا واما الوحدة الذهنية الباقية المنحفظة مطلقا سواء
فرضت هي مع الوجودين المتبدلين او مع انعدام الشيء وهذا الذي ذكرنا هو معنى التقدير المذكور واما بيان لزوم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه على هذا التقدير فبان يقال انه على تقدير تسليم ذلك كله حتى لا يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لكون وحدته باقية منحفظة وعدم
الاثنينية فيه لكي يتصور التخلل المذكور بل تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه اللذين هما متبدلان متغايران وتخللها لا امتناع
فيه فنقول على هذا ايضا يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لانه لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة كما يدل عليه كلام الشيخ في
التعليقات فان الماهية المعدومة اذا جاز اعادتها ولا يخفى ان ليس ذلك لخصوصيتها بل لكونها معدومة فيجوز اعادة كل معدوم كان
معها او مطلقا ومن جملته الوجود اولا والحدوث والوقت واشباهها ولا دليل على تخصيص ذلك الجواز ببعض المعدومات دون بعضها
فيجوز اعادة الوجود الاول ايضا وحيث فرض انقطاع ذلك الوجود في البين ثم عوده ثانيا وعدم انحفاظ وحدته الخارجية وزوال
استمراره لكون المفروض انقطاعها فيفرض هناك اثنينية ووجود فوجود وبه يصح فرض التخلل اي تخلل العدم ح والمفروض هذه الاثنينية
وصحة فرض التخلل المذكور معها انما بناء على انه لو لم يفرض تلك الاثنينية لكان ليس هناك عود اصلا على ما هو المفروض لانه على تقدير عود
الوجود والوقت والحدوث يكون الثاني عين الاول ومتحدا معه من جميع الوجوه فلا يكون عود وحيث فرض عود فينبغي ان يفرض هناك
اثنينية بها يصح العود وحيث فرضت اثنينية صح فرض التخلل المذكور واما ثانيا فعلى انه على تقدير فرض الاثنينية كذلك وامكان حصول ما يصح
التخلل المذكور ولا يخفى انه كذلك وعلى التقديرين نقول لما كان المفروض ح ان الوجود الثاني عين الاول بعينه فيلزم منه تخلل العدم
بين الوجود الاول والثاني بعينه وهو ايضا تخلل العدم بين الشيء اي الوجود ونفسه بل يلزم ذلك بين الحدوث الاول ونفسه وبين الوقت
الاول ونفسه بعين ما قررنا بل يلزم ذلك بين الماهية بوجودها اولا وبينها بوجودها ثانيا فانه وان كان ليس للوجود دخل في انحفاظ وحدة
الذات كما هو مبنى هذا التقدير لكنه لا يخفى ان للماهية وحدة خارجية حاصلة مع الوجود اولا وان لم يكن لذلك الوجود دخل فيها وان تلك
الوحدة الخارجية تنقطع مع انقطاع الوجود ثم انه مع فرض عود ذلك الوجود بعينه ثانيا يكون المفروض عود تلك الماهية بعينها مع
عود ذلك الوجود بعينه وكذا عود تلك الوحدة الخارجية بعينها فيفرض هناك ايضا ماهية وماهية وكذا وحدة ووحدة وبالجملة
اثنينية بها يصح فرض التخلل المذكور وبناء فرض هذه الاثنينية والتخلل ايضا على ما ذكرنا آنفا ولما كان المفروض ان الماهية ثانيا عينها

اولا وكذا الوحدة ثانيا عينها او لا فيلزم منه تخلل العدم بين تلك الماهية ونفسها وكذا بين الوحدة الاولى الخارجية ونفسها فان قلت
لانم صحة فرض التخلل المذكور اذ هي بعينه على ان يكون هناك اثنينية ولئن لا تكون هناك وحدة مستحفظا اصلا وهذا تم اذ الوحدة
الذهنية باقية مستمرة محتفظ في جميع الاحوال حتى حال عدم الماهية وانقطاع الوجود وتلك الوحدة الذهنية المستمرة التي يمكن
فرضها في جميع تلك المذكورات التي فرضنا اعادتها كالماهية والوجود والوحدة والحدوث والوقت والتي لها كافية في
كونها واحدة باشخاصها في الذهن لا يصح فيها فرض اثنينية ولا فرض تخلل شيء في اثنائها فان تخلل العدم انما هو بين الوحدة
الخارجية المنقطعة لا بين هذه الوحدة الذهنية لكونها مستمرة غير منقطعة قلت في الظاهر ان هذا الكلام لو تم لدل على ان هذا التقدير
لا يصح فرض اعادة المعدوم ايضا فانه كما ان التخلل انما يصح فرضه اذا فرضت هناك اثنينية كذلك العود انما يصح فرضه اذا كان
كذلك واذا كانت الوحدة الذهنية كافية في وحدة الذات ولم يجز هناك اثنينية اصلا فكما لا يصح فرض التخلل المذكور كذلك لا يصح
فرض العود ايضا فيبطل ليس الغرض الا ان هذا التخلل يلزم على تقدير فرض عود المعدوم كما ذكره هو كذلك والقطع على تقدير كون انحفاظ
الوحدة الذهنية منشأ لانحفاظ شيء او وحدة مطلقة في الحقيقة فلا يخفى انها من حيث كونها ذهنية لا تكون منشأ لانحفاظ الوحدة الخارجية
من حيث كونها خارجية كما ان انحفاظ الوجود الذهني من حيث هو وجود ذهني لا يكون منشأ لانحفاظ الوجود الخارجي من حيث هو خارجي
بل يجوز ان ينحفظ الذهني وينقطع الخارجي وحيث جاز الانقطاع فلا بقاء للوحدة الخارجية ولا انحفاظ لها وحينئذ كان يكون
هناك اثنينية وتخلل شيء ومبناه ايضا على ما ذكرنا سابقا وحيث كان مع ذلك المراد ثم الخارجي عين الاول الخارجي فيلزم تخلل
العدم بين الشيء ونفسه في الخارج في جميع تلك المذكورات التي فرضنا انعدامها في الخارج ثم عودها باعيانها في الخارج فيلزم منه
تخلل العدم في الخارج بين تلك الاشياء بحسب كونها امورا خارجية وبين انفسها من حيث كونها كذلك ايضا وان لم يلزم ذلك من حيث وجوداتها
الذهنية وانحفاظ وحداتها في النفس وذلك كاف في لزوم المحال المذكور بل ليس كلامنا في هذا المقام الا في لزوم المحال المذكور بحسب الامور
الخارجية فقط فتدبر واما بيان لزوم المحال المذكور الآخر على تقدير عود الوجود والحدوث والوقت فيظهر مما ذكره الشيخ في التعليقات
حيث قال لم لا يكون الوجود نفسه معادا ويكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا
وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه
هو الاول وقوله ولم لا يكون الوجود نفسه معادا اي اذا جاز اعادة المعدوم والحال انه ليس هناك دليل على تخصيص هذا الحكم ببعض
المعدومات دون بعض فكما جاز اعادة الماهية المعدومة كذلك يجوز اعادة الوجود الاول المطلق بعينه خاصا كان ام [illegible] اذ الوجود من
انعدامه ايضا وكذا المفروض جواز اعادة المعدوم اي معدوم كان وانما عبر جواز اعادة الوجود المعدوم بصورة المنع وعبارة تشعر
بالمنع وهو قوله لم لا يكون مع ان الظاهر ان غرضه اثبات ذلك الجواز وادعاء ظهوره انما بناء على ما هو الشائع في المحاورات من انهم قد
يعبرون في امثال هذه المقامات التي يدعون ظهورها باشباه هذه العبارات فيقولون عنه لم لا يكون وكذا ونحو ذلك مع كون الغرض منه الاثبات

بكون بصورة المنع وامثاله على ان ذلك المنع في مثل هذا ادعاء من ادعى تخصيص جواز اعادة المعدوم ببعض المعدومات كالماهية دون
بعض كالوجود ونحوه كما نقله عنهم في عبارته الآتية وابطله وقوله ويكون الوقت ايضا معادا اي المطلق سواء قلنا بانه من جملة المشخصات
ام لا اما على تقدير كونه مشخصا فقط واما على تقدير العدم فلانه ايضا من جملة المعدومات ولا دليل يدل على تخصيص جواز الاعادة
ببعض المعدومات دون بعض كما ذكرنا وفيه اشارة الى انه على تقدير جواز اعادة المعدوم يلزم جواز اعادة الوقت الاول ايضا ولزم
منه المحالات التي نفسها ما سبق في شرح كلامه في الشفاء والذي كلامه في الشفاء في جواز اعادة الوقت يحتمل جوازه كذلك وان لم يكن مشخصا
ايضا كما ذكرناه هنالك فتذكر وقوله فيكون الحدوث ايضا معادا لانه ايضا من جملة المعدومات كما انه يجوز ان يكون الماهية المعدومة معادة
وكذا وحدتها الخارجية وقوله فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان ولا ماهيتان ولا وحدتان اثنتان ايضا
فان الاثنينية تقتضي ان يكون هناك تعدد ولو في الجملة وليس كذلك لانه فرض كون جميع ذلك واحدا بالعدد من حيث كون الموجود ان
الماهية مع جميع صفاتها وخواصها ولوازمها وعوارضها وما يمكن ان يعتبر معها في حال وجودها الاول واحدة وحدة شخصية خارجية في حال
وجودها الثاني وقوله بل واحد بعينه معاد اي يكون هناك واحد بعينه فرض كونه معادا الا انه معاد حقيقة حتى يرد ان فرض الوحدة ينافي
كونه معادا كما ذكره من قوله ثم كيف يكون العود ولا اثنينية اي كيف يصح فرض العود والحال انه لا اثنينية هناك بوجه ما مع ان العود انما يصح
اذ لا بد ان يكون هناك اثنينية حتى يصح ان يقال انه اعيد مرة اخرى او في زمان آخر وفيه دلالة على انه في صورة فرض اعادة المعدوم بعينه وفرض
الاعادة كل معدوم معه بعينه كما هو لازم على ذلك الفرض يلزم ان لا يكون هناك عود مطلق فضلا عن ان يكون بعينه فمن فرض العود يلزم
عدم العود فيستلزم من استحالة المحال وقوله وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول اي وكيف يكون هناك اثنينية
بها يصح فرض العود مع انه يجوز ان يكون ما هو معاد بالفرض هو الاول بعينه من جميع الوجوه والجهات والاعتبارات وكان الشيخ لم يتم ما ذكره
مقدمة اخرى وهي انه مع ذلك لو صح فرض الاثنينية كذلك حتى يصح بها فرض العود يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه كما مر بيانه وهو محال فلا بد ان
كلامه هذا مبنيا على الوجه الاخير الذي احتملناه في كلام المحقق الدواني الا ان الشيخ اكتفى بذكر لزوم احد المحالين من لزوم ان لا يكون هناك عود واخذ
لزوم المحال الآخر اي لزوم التخلل مقدمة فيه ودليلا عليه فانه لو رام بيان لزوم المحال الآخر فلا بد ان يكمل الامر ويقول يلزم على هذا التقدير تخلل
العدم بين الشيء ونفسه فانه لولا لزوم التخلل المذكور لم يكن هناك عود كما هو المفروض وحينئذ يحتمل ان يكون كلام الشيخ مبنيا على الوجه الثاني
الذي احتملناه في كلام المحقق الدواني وحاصله انه اما ان يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذا نظر الى انقطاع الوجود وزوال استمرار حقيقة الذات مع كون
الثاني متحدا مع الاول من جميع الوجوه او اذا صح فرض اثنينية بها يصح التخلل المذكور واما ان يلزم ان لا يكون هناك عود مع فرضه اذا نظر الى
كون الثاني متحدا مع الاول من جميع الجهات والوجوه والاعتبارات او اذا لم يصح الفرض المذكور فاحد المحالين لازم وكل منهما محال
تقديرا الا انه اكتفى ببيان المحال الثاني في كلامه واحال بيان الاول على المقايسة والحاصل ان فرض اعادة المعدوم كما ذكر محال على كل

تقدير سواء فرضت اثنينية ام لم تفرض ثم ان قول الشيخ ثم قول من يريد ان يهرب عن هذا منهم الى آخر ما ذكره تاكيد لما ذكره اولا وابطال
لقول من يدعي ان فرض الاعادة انما يصح بالنسبة الى بعض المعدومات دون بعض وقوله منهم اي من جملة المجوزين للاعادة وفي بعض
النسخ بينهم بصيغة المضارع الغائب المعلوم من الكهم بمعنى المبالغة في الجد في طلب الشيء وقوله ويقول الوجود صفة والصفة لا توصف ولا تعقل
وليست بشيء ولا موجودة الغرض منه نفي جواز اعادة الوجود لان الوجود صفة وعرض انتزاعي مطلق حتى الوجود الخارجي لان الصفة
لا توصف بشيء ولا يحكم عليها بجواز الاعادة مثلا ولا تعقل مطلقا حتى يحكم عليها بشيء او في امثال هذه الاحكام الواقعية حتى يمكن ان يكون
محكوما عليه بالاعادة بل وليست بشيء ولا موجودة وحاصله يصح اعادتها فان الاعادة انما يمكن فرضها بالنسبة الى المعدومات التي كان لها
وجود بوجه ما وقد عدمت والوجود ليس كذلك وقوله ولان الوقت او بعض الاشياء كالوقت والوجود والحدوث لا تحتمل الاعادة وبعض
كالماهية المعدومة وبعض احوالها الاخر تحتمل الاعادة وهذا الادعاء ظاهر وان لم يكن عليه دليل وهو ايضا لم يتعلق منهم دليل عليه وقوله
حتى لا يلزم ان فرض الاعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد بعينه انما ادعى هذا المدعي الى ما عرض من لزوم المحال الذي عرض ان فرض الاعادة
للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد وهو خلاف الغرض كما لزم ذلك عن فرض اعادة الوجود والوقت والحدوث انما ذكر كلمة قد للتقليل
ظاهرا اشعارا بان فرض الاعادة لا يجعل المعاد غير معاد مطلق ولو في صورة فرض اعادة الماهية وحدها من غير فرض اعادة الوجود والوقت
والحدوث بل يجعله كذلك في بعض الوجوه وهو فرض عود تلك المذكورات ايضا وقوله ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس له حالان الا كلمة يجوز
اما بصيغة المضارع المجرد والنصب عطف على قوله يلزم اي حتى لا يلزم ذلك ولا يجوز ان يكون ما هو معاد بالفرض ليس له حالان حتى لا يصح فرض
الاعادة بل يجوز ان يكون له حالان وتفرض هناك اثنينية بها يصح فرض الاعادة واما بصيغة المضارع المزيد فيه من باب التفعيل المبني
للفاعل وبالرفع عطفا على قوله قد يجعل اي حتى لا يلزم ان فرض الاعادة قد يجعل المعاد غير معاد ويجوز اي يكون منشأ لتجويز ان يكون ما هو
معاد ليس له حالان ولا يصح فيه فرض الاعادة فتدبر وقوله قول ملفق هو خبر عن قوله ثم قول من يريد ان يهرب اي ان ذلك القول
قول ملفق غير حق في نفسه ولا مبين بل هو مجرد ادعاء يفضحه البحث المحصل حيث ان القول بان الوجود صفة مطلق باطل بل هو قسم من
الماهية في الخارج كما تبين كما ان القول بان الصفة مطلقا لا توصف ولا تعقل فان ذلك ايضا باطل كما لا يخفى فان كثيرا من الصفات توصف
وتعقل اي توصف بشيء وتعقل بل ان كل الصفات حتى الصفات العدمية كذلك وكما ان القول بان الصفة ليست بشيء ولا موجودة فان هذا ايضا
باطل وكيف لا تكون الصفة كذلك والحال انها صفة للوجود وموصوفة بالصفات الثبوتية مع انه بالوجود يكون الشيء موجودا وكما ان القول
بان بعض الاشياء يحتمل الاعادة وبعضها لا يحتمل فان ذلك ايضا مجرد ادعاء لا دليل عليه بل الدليل دال على خلافه حيث انه لو جاز اعادة
المعدوم لجاز اعادة كل معدوم وبالجملة فبطلان ما ادعاه هذا المدعي بين بنفسه لا يحتاج الى بيان وبرهان وانما ذكرنا ما ذكرنا تنبيها على ذلك
ثم ان قول المحقق الدواني ولما كان الشيخ يدعي بداهة المدعى ربما بالبينة الى بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع كانه اراد ببعض المقدمات
قول الشيخ ولم لا يكون الوجود نفسه معادا الى آخره حيث اورده بصورة المنع وقد عرفت توجيهه سابقا واما ان الشيخ يدعي بداهة المدعى فكانه
فهم من بعض كلماته في التعليقات وقد عرفت سابقا ان كلامه في الشفاء صريح في ادعاء البداهة في ذلك وعلى هذا فقوله المقدمة مقدمة

تنبيهية كما ادعاه المحقق المذكور وقد تم ما حققته في هذه الحاشية على ما ذكرنا بيانه جواب الاعتراض الاول الذي اورده الشارح الجديد
على دليل المحقق الطوسي ره ثم ان ما ذكره في الحاشية الثانية التي نقلنا عنه بقوله لا يخفى ان الذات الى آخره جواب عن الاعتراض الثالث الذي
اورده الشارح المذكور على المحقق الطوسي وقوله فيها فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه كما انه بظاهره موهم لان تخلل الزمان بمجرده
مطلقا سواء كان زمان الوجود او زمان العدم مستلزم للمحال وانه لا يلزم هناك تخلل الزمان بين الشيء ونفسه وهذا غير مستقيم
فانك قد عرفت فيما حققناه سابقا ان تخلل الزمان انما يستلزم المحال باعتبار ما هو كائن فيه وقد اعترف المحشي نفسه بذلك في الحاشية
السابقة حيث قال فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه وقد عرفت ايضا فيما
حققناه ان الواقع في الزمان المتخلل لو كان هو العدم لكان مستلزما للمحال ولا كذلك لو كان هو الوجود وقوله بل تخلله بين الشيء باعتبار
وقوعه في الزمان الاول والثاني اي انه لو كان محمولا على ظاهره لكان ذلك مشتركا بين صورتي تخلل زمان العدم وزمان الوجود حيث انه
في صورة تخلل زمان العدم ايضا بين زماني وجوده بعينه يكون تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه
في الزمان الثاني لان لحوق السابق الزماني واللاحق كذلك اللحوق انما هو للزمان بالذات وللشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة كما ان سابقية
العدم المسبوقية ايضا مع حصوله في زمان البين بواسطة زمان البين ولا كلام في ان عروض التقدم والتأخر للزمان انما هو بالذات ولغيره
من الزمانيات انما هو بواسطته انما الكلام في ان ذلك هل يجدي نفعا في الفرق بين تخلل زمان العدم وزمان الوجود وهذا غير ظاهر منه نعم
قوله اخيرا لا بنفس الذات من حيث هي لانها مستمرة ربما كان اشارة الى التحقيق الذي ذكرناه في الفرق وفي جواب الاعتراض وهو الحق
وبالجملة فما ذكره في هذه الحاشية كان فيه ابهام وبعيد دركه على وان القول المحصل المفصل في جواب الاعتراض هو حاصل ما ذكرنا هو
ما ذكرنا سابقا فتذكر ثم انه بقي في كلام الجواب عن الايراد الثاني الذي ذكره الشارح القوشجي وهو لم يلتفت اليه وكانه بنى على ظهوره عنده
وقد نقلنا عنه سابقا في موضع آخر من كلامه ان التحقيق عنده انه على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص يكون ما يعرض لاحدهما عارضا
للآخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض غير المشخصة ايضا وكيف كان فالتحقيق في جواب ذلك الايراد هو ما حققناه ايضا فتذكر وهذا آخر
ما قصدنا ايراده في ترجيح المنكرين لاعادة المعدوم واذ قد فرغنا بتوفيق الله وتاييده من تحريره على الوجه الاتم الاوفى الذي
كان من خواص هذه الرسالة فلنتكلم في ترجيح المجوزين للاعادة ونقده وتزييف ما تمسك جمع من جملتهم على ذلك بل من اشهرها واقواها
عندهم ما اشار اليه المحقق الطوسي ره مع جوابه بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية وذكره ايضا الفاضل الجديد والمحاكم
نقل كلامه في ذلك في تحرير كلام المحقق الطوسي كما سيظهر تلخيصه فيما بعد ولئن لم يكن يحتاج الى زيادة بسط في الكلام الذي شرحه وانا نعلن
المحشين حيث نقدوا فيه لذكر التفصيل والقال والجواب والسؤال فلا بأس ان ننقل كلامهم في ذلك ونتبعه بالنقد والتزييف في تحقيق
الحق ان الكشف عسى ان يكون موجبا لزيادة اتضاح المرام وللاحاطة باطراف الكلام في هذا المقام فنقول قال الشارح القوشجي في شرحه
استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم
ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء لان كان من قبيل المنفعلات لا تتفق ذات الشيء او لازمها لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة



هذا او يشك عنها فيزول الامتناع عنها لشكه فكان العود جائزا واجاب المصنف بقوله والحكم بامتناع العود لازم للمهية
بعينها لان الموصوف بامتناع العود هو المهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرا عليها العدم امر لازم للمهية
الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم
تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك فتبين انه لا يلزم كون المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون المهية
الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون المهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة
العدم اقول وفيه نظر لان جواب المصنف في التحقيق منع وسند اذ حاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود للمهية لعينها او
لامر لا ينفك عنها امتنع وجوده ابتداء قوله ان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم
لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصف المهية المعدومة الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرا عليها العدم ويتخلف
الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لانه اثر عن سبيل
ولو كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير معتبر في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يثبت المنع
بان مهية المعدوم من حيث هي يجوز ان تقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته فلا يمتنع وجوده مطلقا
فالحاصل ان الموقت الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء او اعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته
وهو الزمان فاذن يستلزم الوجود ان يكون المبتدا والمعاد ممكنا او واجبا او ممتنعا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه
الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان
الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع
ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا بان الوجود في زمان خاص من الوجود
المطلق او مغاير للوجود في زمان آخر فيجوز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي ما لا يخفى على من له بديهة العقل الا كونه ان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده
في زمان آخر واغناء للحوادث عن المحدث وسدا لباب اثبات الصانع لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة واجبة
لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يكونها انتهى كلامه واقول ليس هذا الكلام عن اكثره حق وصواب لكنه لا يرد في دفع
هذا الجواب وتحقيق المقام يقتضي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن
اقتضاء الذات العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة
بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة
لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود

بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له ومع ذلك لا يخرج ذات الواجب عن
كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل ولا
انقلاب وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من
ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد
الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق
بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير الامكان الازلي وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا اخذنا الامكان ازليا ثابتا
اذ لا امكان الازلي نظرا فالامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم اذ الاتصاف بهذا الوصف
يقتضي لزوم الامكان لمهية الممكن واذا اخذنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم
ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من
الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان الكائن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود
في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من الاتصاف بالوجود في
شيء منها بل جاز الاتصاف به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول ممنوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ثم
واذا مهد هذا فنقول مقصد المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم ثم
لا يجوز ان يمتنع اتصاف مهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره على ما تقدم فنقول قول هذا القائل لو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق له بكلام هذا المانع
لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الخ قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته
امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو
لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر
خارج فيجوز ان يقتضي مهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما اعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا
ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر واقول يمكن ان يتمم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود
المعدوم اذا انتفى وجوده الا انه يعود اما لانه لذاتها من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم بالوجود واما

الاول ان ذاتا ما قد يقتضي العدم المسبوق بالوجود فيمتنع وجوده فنقول على الاول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع
ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكن نقول ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث
وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف حينئذ بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد
بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها
بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما والاتصاف بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود
لان الوجود الاول ان افاد ما زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل باعتبار ما تكتسب بملكة الاتصاف بالفعل
فقد صارت قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون ولا ريب في ذلك وان لم يفد ما زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص
عما هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجه آخر اتفق عليه اهل الملل قاطبة بلا دليل على جوازه
وامتناعه هو الامكان على ما قاله الحكماء كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان
انتهى كلامه وقال المحقق الدواني في الحاشية عليه بهذه العبارة قوله لازما لها اي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها مطلقا قوله اذ لسند
المنع بان مهية المعدوم لا يخفى ان هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف قوله فنقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الخ وقف الشارح
عند ظاهر لفظ هذا القائل ولم يات بالحكم مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود هذا القائل انه لو جاز ان يكون الشيء بعدما طرا عليه العدم ممتنعا
وقبله ممكنا كما في التقرير الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف
بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب
الاتصاف بالوجود في زمان وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في المهية الخ
قوله ولو جوزنا وكان حق العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في مقتضى الذات الواحدة ايا ما وقوله ولو
جوزنا الخ معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتداء ممتنعا وجوده الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث بان
يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين واحتمال ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع
او في المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع يجري في الحادث الا ان ظاهر عبارته اشبه بالابتناء على الوجه الاخير وكيف ما ورد الشبهة
لمن يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لا بان يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بان يعتبر
في جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود والا كان

فلانه لو كان مقتضيا بذاته للوجود في وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما هف قوله ونعلم بالضرورة ان لا اثر
لاجتماعهما في هذا الامتناع ثم بطريق اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت
خبير بانه يمكن اجراء نظير ما ذكره في استلزام ازلية الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع
فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشا للامتناع والا لم يتصف شيء بالدوام قوله
ان افاد ما زيادة استعداد الخ قوله ولا ريب فيه ما زيادة ثم استعداد من البين ان الشيء اذا حصل بالفعل يرتفع عن المادة من جميع مراتب استعداده
وليس في المادة استعداده اصلا لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابلية للوجود ثانيا اقرب وكيف علم بالضرورة انها لا ينقص اصلا عما هي عليه
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات على ان كون ما هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات باطل كما حققه الشارح
انفا ثم كيف علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع قوله وجه آخر اتفق عليه اهل الملل ان كان مقصوده ان بعض الكبريات الاجماع ممكن
الاثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكن عند ظاهر ولكن كان ممتنعا لا يصار اليه الا بدليل فهو غلط لان الوجوب والامكان والامتناع
ليس شيء منها اصلا لهذا المعنى بل كل منها يقتضي مهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله وما قال الحكماء معناه ان ما لا
دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي هو الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي فيتمسك
على هذا التقييد بما لم يذدك عنه قائم البرهان وكيف يتوهم ذلك فقد كرر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن
الفطرة الانسانية وجه آخر في امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه تستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير نهاية
وهو باطل ويمكن ان يمنع لزوم اعادة جميع الاسباب لجواز ان يعود باسباب اخر متناهية فقط او بها منضمة الى تلك الاسباب الغير المتسلسلة
انتهى كلامه وقال قدوة المحققين الشيرازي في الحاشية على الحاشية بهذه العبارة قوله هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف وجه تطبيق عبارة المتن
عليه ان معنى كلام المصنف ان حكمنا بامتناع عود المعدوم من جهة انه يمتنع وجوده ثانيا واما اصل ان الحكم بامتناع عود المعدوم انما هو لخصوصية
المحمول الذي هو لازم المهية من حيث هي لا من حيث انه لا تتغير لوازم المهية مستندة الى نفس المهية كما في تقرير هذا السند وما كان اللازم
في هذا التوجيه بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذي بينه فيما تقدم قدم تلك الحاشية على ما بعدها على ما في اكثر النسخ مع ان وضعها عند رتبته حتى لا يتوهم
ان مبنى هذا التوجيه ايضا على ان يحمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف ولا شارة الى ان حمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف تكلف
قال من غير تكلف قوله ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها الظاهر عبارة الشرح ان محل اللزوم هو المهية بشرط وصف الطريان ومن
المعلوم ان الطريان ممتنع الانفكاك عن المهية الماخوذة بشرط وصف الطريان مطلقا ولا حاجة الى حمل اللزوم بالمعنى الغير المشهور
ثم يرد عليه ان مجرد كون وصف الطريان ممتنع الانفكاك عن المهية بشرط الوصف لا يكفي في امتناع اعادة المعدوم فالسند لا يتم
المنع ولا يصلح للسندية ولعل الشارح للتفصي عن هذا الايراد لم يحمل كلامه على ان يكون الملزوم هو المهية بشرط الوصف بل حمل الملزوم هو المهية

لا الشرط وحينئذ الطريان لازما لها بعد حدوثها وقوله الموصوفة حمله على انه بيان لوقت اللزوم وامتناع الانفكاك لا انه قيد
للزوم قوله الشارح اقول سيد فوع بان قوله لا بد لا يخفى ان الظاهر في الجواب ان يقال ان ثبت الامكان يقتضي ان يكون الوجود المطلق
جائزا للممكن في جميع اوقات الازل على ان يكون الاوقات ظرفا للجواز والامكان وذلك لا يستلزم كون الوجود في جميع تلك
الاوقات ممكنا على ان يكون الاوقات ظرفا للوجود قوله ودفع الشارح اعلم ان صاحب المواقف ابطل السند المذكور في الشرح
ثانيا بوجهين احدهما من قوله الوجود امر واحد الى قوله ولوجوده زمانا وثانيهما من قوله ولوجوده زمانا آخر ولما كان ابطال السند
الاخص لا يفيد في دفع المنع نبه عليه على ان ما ذكره من الوجه الثاني لابطال السند الثاني ابطل به الوجه الاول من السند الا ان
عبارته اشبه بابطال الثاني والاظهر ان يقول ما ذكره لابطال السند الثاني يمكن اجراؤه في ابطال الاول لان ما ذكر هو يجري في ابطال
الثاني ولم يتعرض له لجريان الوجه الاول من وجهي ابطال السند في ابطال السند الاول ولا يخفى عليك جريانه بان يقال الماهية
امر واحد في حد ذاته لا يختلف اعادة وابتداء فلا يختلف في تحقق امكان الاتصاف بالوجود الواحد ثم لما كانت المناقشة الاولى
للشارح اشار اليه في التحقيق الذي مهده تتوجه على قوله لان الانقلاب الذاتي نبه عليه على ان هذا ليس انقلابا ذاتيا حاصل طوى في توجيه
كلام لدفع حدوث الانقلاب الذاتي والتزم بلزوم عدم غناء الحوادث عن المحدث ويحتج به يندفع ما اورده الشارح بقوله فقوله فلعل القائل
الوجود زمانا الى قوله ولا يلزم انقلابا لان المراد من كون شيء واحد ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق في كليهما
بل اما باعتبار الوجود الخاص في كليهما او باعتبار الوجود المطلق في الاول والخاص في الثاني ويح يظهر ان المانع جوز هذا فان قيل في توجيه
الانقلاب الذاتي ان صاحب المواقف صرح فاطلق الانقلاب الذاتي على ما يشبهه الصورة تجوزا قلت في كونه خلاف البداهة
ثم نظر هو تامل فيه حل ذلك لم يتوجه رد التوجيه بل رأى اسقاطه اولى وقوله الا انه ليس ح الى دفع لما يراد الثاني للشارح على الوجه
الاول لابطال السند بتغيير العبارة ولا يخفى انه ح ينبغي تطبيق التعليل على الدعوى اما بتغيير الدعوى او بتعميم الدليل عند قوله لان
الاشياء المتوافقة في الماهية لان هذا الدليل بظاهره لا ينطبق الا على الوجوب الذاتي ولا يتأتى الا في الامكان والامتناع كما لا يظهر
بادنى تامل ويمكن ان يقال الوجوب والامكان والامتناع اذا اخذت صفة للوجود وكانت من متعلقات الوجود فلا حاجة الى
تغيير العبارة لان الكلام في المعاني التي هي صفة الوجود ضرورة ان المانع لم يقل ان الذات يصير واجبا في وقت ممكنا في وقت آخر
قوله فلا يكون وجوب الوجود داريا للذات لاحتياجه الى اقتران الى آخره مثلا لا يتحقق الا بعد عدم اي جهة الموثر الموجود وهذا كاف في لزوم
المحذور لان الذات مع هذا الوصف انما هي علة لنفس الوجوب لا لاصل الوجود فلا بد من سبق [illegible] موجودة قائمة عندهم ان العدم
لا ينافي الوجود وذلك لان العدم الطارئ مستند الى عدم علة تمام وجوبه الذي هو قوة امتناع وجوده ثانيا فمستند الى الذات مع القيد
فتامل قوله بل هو اول المسئلة اقتفى اثر الشارح في جعل القيدين قيد الوجود والظاهر ان القيد الثاني قيد للاول اذ هو صريح الاعادة
ويلايم العبارة الثانية وتامل فيه ظهر اندفاع ما ذكره الشارح من لزوم كون الممكن غير متصف بالبقاء فتامل قوله والا لم يتصف الممكن بالدوام

اي الدوام المطلق المتناول لدوام الوجود ودوام العدم المتحقق في ضمن دوام العدم وهذا على مذهب من لم يقل بالصفات الموجودة
الزائدة على ذاته تعالى واما من قال بها فالممكن المتصف بالدوام اي دوام الوجود متحقق لا محالة قوله فكيف يصير قابلية الوجود
ثانيا اقول لا يقال انما يرى الارادة في جميع مراتب استعدادات الوجود الاول دون الثاني لانا نقول الكلام في العبارة
الاولى والتقييد والتخصيص انما يعتبر في جانب الموضوع وذلك المحمول الذي هو الوجود على ما صرح في الملاحق قوله كما حققه الشارح
انك هذا بناء على حمله في جميع الاوقات ظرفا للوجود كما هو الظاهر من الشارح ولمن جعل ظرفا للقابلية فلا يتبع الشارح القابلية
في جميع الاوقات انما هو للوجود في الجملة قوله لجواز ان يعود باسباب اخر متناهية فقط هذا الجواب ليس بشيء لما تقرر عندهم ان العلة
التامة للحوادث لا بد ان تشتمل على امور غير متناهية متعاقبة والا لزم التخلف عن العلة التامة انتهى كلامه فاقول وبالله
التوفيق لا يخفى عليك بعد امعان النظر ان مفاد كلام المحقق الطوسي حيث قال والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية ان الحكم بامتناع
عود المعدوم يمكن ان يكون لاجل امر لازم للماهية اي لاجل طريان العدم عليها بعد وجوده الابتدائي وبعبارة اخرى لاجل كون وجوده
الابتدائي متخللا بين عدمين عدم سابق وعدم طارئ لاحق وبعبارة اخرى لاجل كون عوده اي وجوده ثانيا بلزوم بعد عدم
طارئ وبالجملة لاجل طريان العدم الذي هو لازم للماهية اي لا يمكن ان ينفك عن الماهية ويتخلف عنه حتى يجوز بسبب انفكاكه عنها العود
اي وجوده ثانيا كالوجود الابتدائي فلا يلزم من امتناع وجوده ثانيا بسبب تحقق هذا الامر اللازم فيه المانع منه امتناع وجوده الابتدائي
كما ادعاه المستدل لعدم تحقق هذا اللازم فيه واشار بذلك الى انه حيث كان الحكم بامتناع العود لاجل ذلك الامر اللازم يكون المحكوم
نفسه اي امتناع العود ايضا لاجله وحيث كان ذلك الامر لازما للماهية من حيث هي والحال ان لازم الماهية يكون مستندا الى ذات
الماهية الملزومة فيكون العود ممتنعا بالذات كما هو المقصود الا انه بقي بعد تفسير اللزوم وبيان اللزوم هنا وهو لا يخفى على احد وجهين
ما لهما واحد في الحقيقة احدهما وهو الذي اشار اليه الشارح في التقرير الاول للسند المذكور وينبغي حمل كلامه عليه لا على ما يوهم ظاهره
من ان يراد بالماهية الملزومة ماهية المعدوم ويقال ان طريان العدم لازم لماهية المعدوم لا لماهية مطلق المعدوم حتى المعدوم الذي لم يوجد
اصلا بل الماهية هذا المعدوم المفروض الذي فرض وجوده وفرض طريان العدم على وجوده وطرأ عليه في الواقع فانه لا خفاء في ان الماهية
الكذائية مهية لزمها طريان العدم اذ هو لو لم يكن لازما لها لجاز انفكاكه عنها ولو جاز انفكاكه عنها لم تكن الماهية تلك الماهية المأخوذة
المفروضة التي طرأ عليها العدم الثابتة في الواقع بل يكون غيرها بحسب الفرض فقط بل بحسب الواقع ونفس الامر ايضا [illegible] ان طريان
العدم ولئن كان مأخوذا مع تلك الماهية على انه وصف لازم لها لكن لم نأخذه على انه قيد لها حتى يصير الملزوم هو الماهية الى آخره
الطريان ويكون المعنى ان طريان العدم ممتنع الانفكاك عن تلك الماهية المأخوذة بشرط هذا الوصف اي بشرط اخذه على انه ممتنع
الانفكاك عنها فانه على هذا يكون اللزوم ضروريا غير قابل للنزاع وايضا لا يكون اللازم لازما للماهية من حيث هي كما هو مقتضى ظاهر اللفظ

بل لازما للماهية المأخوذة مع القيد ولا سيما ان القيد هو نفس اللازم وح ذلك ظ السند على هذا لا يستلزم المنع ولا يصلح للسندية لانه ح يكون
منع كلام المانع ان الحكم بامتناع العود يمكن ان يكون لاجل طريان العدم الذي هو لازم لماهية المعدوم التي اعتبر لزومه لها واخذ هو
معه ويرد عليه ان هذا انما يستلزم المنع على هذا التقدير لا مطلقا كما هو المقصود ثم لو كان لازما لها مطلقا لكان يستلزم المنع مطلقا
واذ ليس فليس وبعبارة اخرى ان هذا اللزوم انما لزم من اخذك الماهية كذلك اي انك لو اخذتها مطلقة غير معتبر كونها بشرط هذا
اللازم اي بما كان غير لازم لها فلا يلزم ان يكون الحكم بامتناع العود لاجل طريان العدم مطلقا كما هو المقصود بل انما يكون ذلك على
هذا التقدير خاصة فان قلت انا انما اخذناها كذلك لكونها في الواقع كذلك وكون اللازم لازما لها في الواقع كما مر بيانه قلنا فح في خصوصية
في اخذنا كذلك واعتبار لزوم اللازم له على تقدير هذا الاخذ مع انه يمكن اخذها مطلقة وادعاء لزوم اللازم لها مطلقا فتدبر
بل انما اخذنا هذا الوصف اي وصف طريان العدم على انه بيان وقت اللزوم حتى يصير الملزوم هو الماهية من حيث هي لكن لا مطلقا بل
الماهية المفروضة التي طرأ عليها العدم ويكون معنى لزومه لها انه لازم لها حين حدوثها وحين كونها متصفة به اذ الماهية في انها
بعد حدوثها قد طرأ عليها العدم وامتنع انفكاكه عنها اذ لو فرض انفكاكه عنها لم تكن تلك الماهية تلك الماهية بحسب الفرض وبحسب الواقع
وحيث كان ممتنع الانفكاك عنها مطلقا مع كونه وصفا عارضا لها خارجا عن مهيتها كان لازما لها مطلقا من غير اعتبار كونه مع
الشرط كما على الاول ولئن كان اللزوم بعد حدوثها وبذلك كان السند مستلزما للمنع وصالحا للسندية مطلقا وما ذكرنا مفصلا اشار
المحقق الدواني مجملا بقوله في تفسير قول الشارح لازما لها اي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها لا مطلقا واراد بقوله بعد حدوثها ما ذكرنا
وبقوله لا مطلقا اي لا مطلقا ولئن كان قبل حدوثها فانه قبل ذلك لم يطرأ عليها العدم اولئن امتنع انفكاكه عنها انما هو بالقياس الى
تلك الماهية المعدومة التي فرضت لا بالقياس الى كل ماهية بعد وجود [illegible] الماهية التي توجد حاصلا وذلك اشارته الى توجيه قول الشارح في
التقرير الاول للسند في بيان معنى اللزوم وتفسيره وانه يمكن ان يحمل على هذا الاحتمال الصحيح دون الاحتمال الاول الذي يوهم ظاهر كلامه على
ما بين المحشي الشيرازي كل ذلك الا انه ادعى ان تفسير اللزوم وبيان اللزوم بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني جعل اللزوم بالمعنى
الغير المشهور وكان وجهه ان للعلوم في تفسير لازم الماهية عبارتين احدهما انه ما يلزم الماهية في كلا وجوديه الذهني والخارجي وثانيهما
انه ما يلزم الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كلا سواها ولا يخفى ان التفسير الاول وان لم يمكن اجراؤه في المعدوم اي بعد العدم وجود خارجي
له لكن التفسير الثاني يمكن اجراؤه فيه فان للمعدوم ايضا يمكن فرض مهية من حيث هي واذا اجري فيه ينبغي ان يكون معناه كما هو المشهور ان اللازم
للمهية من حيث هي مع قطع النظر عن كلا سواها او غير مختص لزومها لها بوقت دون وقت وحال دون اخرى واذا اعتبر اللزوم بالقياس
الى حالة خاصة ووقت مخصوص كما فيما نحن فيه حيث اعتبر طريان العدم لازما لماهية المعدوم بعد حدوثها كما فعله المحقق الدواني فيكون اللزوم
بوجه غير مشهور فالقدح [illegible] الا انه ربما يمكن ان يرفع عنه هذا بان كلا حيثية حكما وحالا فان كانت المهية بحيث يكون وجودها او فرضها غير مختص

بكال دون اخرى كمهية الاربعة الملزومة للزوجية مثلا فينبغي ان يعتبر لزومه لها لزومها لمهية من حيث هي غير مختص بحال دون اخرى
او المفروض ان تلك المهية من حيث هي كذلك في الواقع ولذلك اللازم لازم لها من حيث هي واما لو كانت المهية يجب وجودها او
فرضها مختصة بوقت خاص او حال مخصوصة كمهية المعدوم المفروض فيكون لازمها ايضا كذلك ويكون لزومه لها ايضا في تلك الحالة
ولئن كان ذلك اللازم لازما لها من حيث هي اذ المفروض ان ليس لتلك المهية في غير تلك الحالة وفي غير ذلك الوقت تحقق ولا اعتبار
تحقق اصلا فحينئذ طريان العدم لازم لمهية المعدوم المفروض من حيث هي بعد حدوثها كما فعله المحقق الدواني لا في لغة في المشهور
بوجه فتامل الوجه الثاني لتفسير اللزوم وبيان اللزوم وهو الوجه الذي اشار اليه الشارح في التقرير الثاني للسند وادعى المحقق
الدواني انه ظاهر عبارة المتن من غير تكلف الا انه لم يبين وجه تطبيق العبارة عليه وبينه المحشي الشيرازي بقوله وجه تطبيق العبارة عليه
ان معنى كلام المصنف ان حكمنا بامتناع عود المعدوم من جهة انه يمتنع وجوده ثانيا واتصاف ان الحكم بامتناع عود المعدوم انما هو لخصوصية
المحمول الذي هو لازم المهية من حيث هي الناشئة منها لما تقرر ان لوازم المهية مستندة الى نفس المهية كما في تقرير هذا السند الى آخر ما ذكره
وكان غرضه ان يعني كلام المصنف ان حكمنا على المعدوم بامتناع العود من جهة خصوصية هذا المحمول المحكوم به اي من جهة العود الذي هو لازم لمهية
المعدوم من حيث هي واشتقاق مهية المعدوم ثبوت هذا اللازم له وكون لازم المهية مستندة الى نفس المهية كما هو المقرر عندهم واشار اليه
الشارح في تقرير هذا السند بقوله لان مهية المعدوم من حيث هي يجوز ان تقتضي امتناع العود وقوله فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته
وبالجملة يجوز ان يكون حكمنا بامتناع العود لخصوصية هذا المحكوم به اللازم له الناشئ منه كما ان امتناع العود نفسه يجوز ان يكون لخصوصية
في العود وهي كونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم وانما حاصل ان الحكم بامتناع المعدوم يجوز ان يكون لاجل امتناع العود الذي هو لازم
لمهية المعدوم من حيث هي ناشئ منها كما ان امتناع العود نفسه يجوز ان يكون لاجل ما يعتبر في العود من كونه وجودا بعد عدم طارئ وهذه الخصوصية
ولئن لم يذكرها المحشي الشيرازي صريحا ولا هي مدلول كلامه لكن لا يخفى انها مما لا بد منه في تطبيق عبارة المتن على ما ذكره الشارح في تقرير هذا
السند وكذا في تصحيحه اما في التطبيق فلان الشارح قد ذكرها ايضا بقوله والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم حقيقة واما في التصحيح
فلانه على تقدير عدم ذكر تلك الخصوصية لو سلم ان تعليل الحكم بامتناع العود بامتناع العود كما هو ظاهر كلام المتن على هذا الوجه لا يكون من قبيل
تعليل الشيء بنفسه بناء على انه في مقام ظهور المقصد يمكن ان يذكر مثل تلك العبارة بان يقال مثلا ان الحكم بزوجية الاربعة لاجل زوجية
الاربعة فلا يخفى انه على هذا التقدير لا يتبين وجه الفرق بين الوجود المبتدأ والوجود المعاد الذي كان المستدل في مقام نفيه والمانع
في مقام ابدائه فلم يكن كلام المانع في مقابلة استدلال المستدل كما في ما لو حذفت تلك الخصوصية فانه على هذا يكون وجه الفرق ظاهرا وبالجملة
فعلى هذا التوجيه الذي ذكره المحشي يكون الملزوم مهية المعدوم من حيث هي واللازم لها امتناع العود وهو ولئن كان مبنيا على حمل اللازم على
المعنى المتعارف من غير تكلف فيه لكنه لا يخلو من نوع تكلف ما في توجيه العبارة بل بان يجعل لفظ الامر في قول المصنف غير ملائم بل مستدركا
لان المتبادر من قوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للمهية ان ذلك الامر غير ذلك المحكوم به لا نفسه كما يلزم على هذا التقدير ولو اريد بالامر طريان

العدم فهو ولئن كان غير ذلك المحكوم به لكنه ملازم له بل لازم للماهية المعدوم على هذا التقدير بل هو على تقدير بديهية فرضه في اتمام
المدعى كما ذكرنا فقد فرض امر اعتبارا في مفهوم العود فتقرر وجب احتياج جزءا بفصله وعرف ان ذلك الوجهين المذكورين
في الحقيقة امر واحد وهو ان الحكم بامتناع عود المعدوم بل امتناع عوده يجوز ان يكون لاجل ان العدم سواء اعتبر وصف العارض
في جانب الموضوع او في جانب المحمول ولكن هذا السند في الحقيقة سند واحد مساو للمنع اذ باثباته يثبت المنع وبابطاله يبطل كما
لا يخفى فما نقضه كلام الشارح بل يظهر من كلام المحشين الفاضل ان كلا من التقريرين المذكورين في سند المنع سند اخفى من المنع فهو ان كان
المراد به الاخفية في الواقع وفي الحقيقة فليس كذلك لما علم اذ باعتبار وصف العارض في جانب الموضوع كما في التقرير الاول او في
جانب المحمول كما في التقرير الثاني لا يتفاوت الحال ولا يتغاير السند في نفس الواقع حتى يكون كل واحد منهما بخصوصه اخفى من المنع ولئن
كان المراد به الاخفية بحسب التقرير والتعبير فهو مسلم لكن لا ينافي ما ذكرنا واذا تحققت ما ذكرنا فنقول العلامة كلام الفاضل الاول
الذي نقل عنه الشارح بقوله قيل لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود آه على انه بصدد ابطال سند المنع لا بصدد منع
السند ولئن كان قوله لا نم موهما خلافه لان منع السند لا يفيد وكذا على انه ابطال بحيث لا يكون قياسا فهو كما زعم الشارح بل كان
مستفد الدليل [illegible] باشتراط امتناع عود المعدوم اذا كان لاجل ان العدم على ماهية المعدوم كما ذكره الشارح في التقرير الاول فلا يخفى
ان معناه انه لاجل ان العدم على وجه ما فرض موجودا ثم معدوما ولا يخفى الفاضل ان ليس هو كون ان العدم على الوجود الكائن
منشأ لامتناع الوجود ثانيا الا ان [illegible] ان احد النقيضين على النقيض الآخر يكون منشأ له كما [illegible] ان النقيض الطارئ يجوز ان
يكون سببا لامتناع النقيض الآخر المطارد عليه واذا كان كذلك فحيث يجوز ان يكون [illegible] ان العدم على الوجود سببا لامتناع الوجود ثانيا
وكونه ممتنعا لذاته كما هو المعتقد كذلك يجوز ان يكون [illegible] ان الوجود على العدم سببا لامتناع العدم ثانيا لذاته اذ لا فرق بين الصورتين
في ان كل منهما [illegible] ان احد النقيضين على النقيض الآخر ولا وجه الفاضل ان يكون [illegible] ان احد ذينك النقيضين بخصوصه منشأ له كذلك
دون النقيض الآخر ومع هذا يجوز ان يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم ممتنعة العدم ثانيا وواجبة الوجود لذاتها كما جاز ان يكون
الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم وهذا باطل بالضرورة وحيث كان كذلك فكما لا يكون الماهية الموصوفة
بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم بل جائزة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجبة العدم وممتنعة
الوجود بل جائزة الوجود وهذا المعتقد ومن ذلك يظهر فساد ما اورده الشارح على كلام هذا الفاضل ليس بوارد ولئن تغير السند واعتبار وصف
العارض في جانب المحمول كما فعله لا ينفعه اصلا اذ قد عرفت ان السند في الحقيقة امر واحد مساو للمنع لا تغير في الحقيقة بتغير العبارة
وحيث بطل السند مع اعتبار وصف العارض في جانب الموضوع بطل ايضا مع اعتباره في جانب المحمول فبطل بالكلية وببطلانه حيث
كان مساويا للمنع بطل المنع ايضا وبها على انه على تقدير تسليم كون كل من السندين اخفى من المنع ايضا كما زعمه نقول ان كلام
هذا الفاضل ولئن كان بحسب الظاهر ناظرا الى التقرير الاول للسند حيث ذكر كلام المص هكذا لكنه [illegible] لم يمكن ان يورد على التقرير الثاني

للسند الثاني بعينه فان لهذا الفاضل ان يقول لم لا يجوز ان ماهية الموجود من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العدم ثانيا اي امتناع
عود العدم فان العدم ثانيا لكونه عدما حاصلا بعد طريان الوجود على العدم السابق اخص من مطلق العدم ولا يلزم من امكان
الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع عدمه بعد وجوده لذاته ولا يمتنع عدمه مطلقا فان قلت
لو فرض الاخص والاعم في الوجود غير ممتنع واما فرضهما في العدم فممتنع اذ لا تمايز في الاعدام والخصوص والعموم فيها قلت لا امتناع
في ذلك فانه كما ان الوجود يمكن ان يكون عاما كالوجود المطلق الانتزاعي وخاصا كالوجود الخاص بمعنى ما ينتزع منه الوجود الانتزاعي
او كحصة الوجود الانتزاعي اي حصة المنتزعة من الوجود الخاص او الحصة باعتبار التقييد بقيد [illegible] في العدم ولئن لم يكن فيه
تمايز ولا خصوص ولا عموم بحسب ذاته من حيث هي يمكن ان يفرض فيها العموم والخصوص باضافته الى الوجود العام او الخاص وذلك
بين ومبين ايضا في موضعه على انا نقول ان الوجود الاخص الذي فرضه الشارح واورد على [illegible] في هذا التقرير للسند الاخص له ان
الوجود ثانيا بعد العدم وكذا الوجود الاعم او المطلق الذي فرضه فيه وفرض امكانه لا معنى له الا الوجود الخاص السابق على
العدم اللاحق المسبوق بالعدم السابق والمطلق الشامل على الوجود العام والوجود المطلق بمعنى الوجود في الجملة اذ لا وجود ثانيا
عاما او مطلقا بالمعنى الذي اخذه غيره واي فصل ان المراد من ذلك هو الوجود المغاير وح يمكن لنا ان نقول ان العدم الخاص الذي
فرضنا كون خصوصه وامتناعه هو العدم اللاحق المسبوق بالوجود السابق وان العدم المطلق او الاعم الذي نحن فرضناه واريد
امكانه هو العدم السابق على الوجود السابق المغاير للعدم اللاحق سواء سواء وحيث عرفت ذلك عرفت ان ايراده هذا الفاضل
يرد على هذا التقرير للسند ايضا على تقدير كون كل من السندين سندا آخر اخص من المنع ايضا كما زعمه الشارح وانه يبطل بهذا السند الآخر
وبه يبطل المنع بالكلية اذ مجموع السندين [illegible] والمنع اذ لا سند فيه غيرهما يستلزم المنع وبابطال السند المساوي سواء اعتبر سندا
واحدا وبالذات سندين كل منهما اخص ومجموعهما [illegible] ولئن يبطل المنع وهذا الذي ذكرنا هو توجيه كلام هذا الفاضل وبه يتم ايراده
على ما يفهم ظاهرا من كلام المص ويظهر انه لا يندفع عنه ما اورده الشارح عليه فيتغير الا ان ايراده ليس مما يمكن دفعه عن المص بل يمكن
ذلك لكن بوجه آخر غير ما ذكره الشارح وبيانه [illegible] مقدمة وهي ان [illegible] من المستبين ما تبين في محله وكذا ما ذكره الشارح في التمهيد
الذي حققه ان الوجود لو اريد به الوجود الخاص بمعنى ما ينتزع منه الوجود العام الانتزاعي فكل وجود خاص بهذا المعنى حقيقة خاصة
مغايرة للوجود الآخر الخاص مخالف له بحسب الحقيقة ومع ذلك فيمكن ان يكون بعضها محتاجا الى البعض الآخر بحسب التقييد بقيود ثبوتية
او اضافية فهو يكون منشأ لامكان بعض ولامتناع آخر وانه لو اريد به الوجود العام الانتزاعي فهو ولئن كان معنى واحدا عاما
مشتركا بين الموجودات اشتراكا معنويا الا انه [illegible] ايضا تتغاير [illegible] ومتغايرة بحسب اضافته الى الوجودات الخاصة وكذا بحسب التقييد
بقيود سلبية او اضافية وبذلك يمكن ان يجعل الاصل [illegible] في الحكم الامكان والامتناع والوجوب وكذا العدم ولئن كان معنى ما
واحدا لا تمايز بين الاعدام بحسب مفهوماتها الا انه قد يمكن التمايز بينها بحسب اضافتها الى الوجودات الخاصة المتمايزة او الى حصص الوجود
العام المتمايزة وكذا بحسب التقييد بقيود سلبية او اضافية وبذلك يجعل التغاير والتمايز بين الاعدام ويمكن الاختلاف فيها في الحكم

اشتراكا وامكانا ووجوبا واذا تمهد هذا فنقول للمص ان يقول سلمنا انه لا سلم ما ادعاه هذا الفاضل من انه لو كان امتناع عود
المعدوم او وجوده ثانيا لاجل طريان العدم على وجوده اولا والحال انه ليس الا لاجل طريان النقيض على النقيض وكون النقيض المطارد
عليه ممتنعا يلزم ان يكون عود المعدوم بعد ما طرا عليه الوجود ممتنعا ايضا لاجل ذلك لكنا نقول ان معنى ذلك امتناع عود ذلك العدم
الخاص المطارد عليه اي العدم السابق على الوجود وكان المراد في الاول امتناع عود ذلك الوجود الخاص المطارد عليه بعينه ضرورة انه
لو فرض الوجود بعد العدم الطارئ كان هو وجودا خاصا آخر غير الاول لان الاول مقيد بكونه مسبوقا بالعدم السابق فقط والثاني
مقيد بكونه مسبوقا بالعدم الطارئ ولئن كان مسبوقا بالعدم السابق ايضا بالواسطة وكذا لو فرض عدم بعد الوجود الطارئ على العدم
كان العدم الثاني عدما خاصا غير الاول لكون الاول مقيدا لكونه عدما سابقا على الوجود مطلقا والثاني مقيدا لكونه عدما طارئا
على الوجود واحدا ما غير الآخر وح نقول سلمنا امتناع ذلك العدم الخاص لكنه لا يلزم منه عدم جواز انعدام الماهية وانعدام وجودها
بعدم خاص آخر غير الاول حتى يلزم ان يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم ممتنعة العدم مطلقا وواجبة الوجود لذاتها بل يجوز
انعدامها ثانيا بعدم آخر حيث لا مانع منه عند العقل واما ما تلاه من انه يجوز ان يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود
وواجبة العدم فهو لاجل ان الماهية لو فرض وجودها ثانيا فهو اما بالوجود الخاص الاول فذلك ممتنع لامتناع عوده بعينه كما تبين واما بوجود
خاص غير الاول فذلك ايضا ممتنع لما تقرر في موضعه من ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الماهية والذات على ما نبينه فيما تقدم
فلا يكون ما فرض معادا بعينه معادا بعينه بل يكون الموجود الثاني غير الموجود الاول هف وهذا بخلاف العدم فان اختلاف العدم
لا يستلزم اختلاف الذات فتدبر وبما حققناه تنحسم مادة الشبهة واما على [illegible] صاحب المواقف على ما نقله الشارح [illegible] فهو
انه بصدد ابطال سند المنع على التقرير الثاني له ولئن [illegible] كلام على انه فهم من قول المانع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان تقتضي
امتناع الوجود العود وكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق آه ان غرضه ان منشأ امتناع الوجود ثانيا وامكان الوجود
ابتداء انما هو اختلاف الوجودين بحسب الزمان فقط بان كان الوجود الاخص في زمان وهو زمان طريان العدم والوجود الاعم او المطلق
في زمان آخر قبل طريان العدم او ادعى ان الوجودين ولئن قيد احدهما بقيد غير الزمان ايضا كتقييده بطريان العدم في الوجود ثانيا وقيد عدم طريانه
في الوجود ابتداء لا يكون بينهما اختلاف الا بحسب الزمان فقط لا بحسب الحقيقة ولا بحسب غير الزمان ثم فانه الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف
ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل اضافته الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فقط فاذن يستلزم الوجود بل المبتدا والمعاد
الواقع في زمان الابتداء والواقع في زمان الاعادة امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية كالوجودين المبتدا
والمعاد يجب اشتراكها في هذه الامور التي الامكان والوجوب والامتناع المستندة الى ذواتها اي الى ذوات تلك الاشياء فلو كان الوجود
المعاد ممتنعا يجب ان يكون الوجود المبتدا ايضا ممتنعا ولو كان الوجود المبتدا ممكنا يجب ان يكون الوجود المعاد ايضا ممكنا مثله وكذلك
لو كان احدهما واجبا يجب ان يكون الآخر واجبا مثله فان المفروض استنادها الى هذه الامور الى ذوات تلك الاشياء وما بالذات لا يختلف
ولا يتخلف فلا يمكن ان يكون الوجود المعاد ممتنعا مع امكان الوجود المبتدا فكيف يجوز ذلك مع انا لو جوزنا كون الوجود

ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بالتعليل الذي ذكره المانع في التقرير الثاني للسند وهو
حاصله ان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة الى الزمان [illegible] لا يلزم
من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير وجوزنا هذا الانقلاب الذي هو من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي للزم علينا ان نجوز نظير هذا الانقلاب من الانقلابات الا في الذاتية كالانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي
معللا بنظير التعليل المذكور بان الوجود في زمان اخص من الوجود في زمان آخر او مغاير له فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا فان المفروض ان لا اختلاف بينهما الا بحسب الزمان مع وحدتهما بحسب الحقيقة وفي تجويز هذا الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي [illegible] لبداهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده
في زمان آخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة
وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها فمحصل كلام الشارح ابطال سند المنع من وجهين اولهما بطريق
والثاني بطريق النقض الاجمالي والالزام وهذا الذي ذكرناه هو تحرير كلام صاحب المواقف ان قوله الوجود امر واحد في حد ذاته
لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته ان كان مراده منه الوجود العام الانتزاعي الذي قالوا انه امر واحد بحسب الحقيقة مشترك
معنوي بين الموجودات والا فالوجود الخاص بمعنى ما ينتزع منه الوجود العام وحصصه ليس واحدا بحسب الحقيقة بل مختلف بحسب اختلاف
الماهيات والذوات ولئن اراده للفظ المغاير في المواضع الاربعة سواء كان بلفظ الواو او بلفظ او [illegible] على
النسختين كان فيه اشارة الى ان المراد من الوجود الخاص او الاخص وكذا من الوجود المطلق والاعم ليس الا الوجود المغاير بحسب
الاضافة الى الزمان اذ ليس فيه خصوص ولا عموم ولا اطلاق بحسب معنى [illegible] المغايرة وانه يسوغ ان يحمل اطلاق هذه الالفاظ
في كلام المانع في تقرير السند الثاني على هذا المعنى ايضا حتى يكون على وجه كما اشرنا نحن ايضا فيما سبق [illegible] قوله لجواز ان تكون ممتنعة
لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها كان فيه ايماء الى [illegible] تجويز انقلاب
آخر غير ذلك ايضا وهو تجويز ان تكون الحوادث ممكنة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة
لها الى صانع يحدثها وانما لم يذكره ايضا لعدم كونه في مقام استقصاء جميع الانقلابات الممتنعة فاكتفى بالاول مع كونه في ظهور الفساد
بحيث لا يخفى على احد ثم انك بعد ما تبينت تحرير كلام صاحب المواقف لا يخفى عليك ان ايراده على السند الثاني حيث اورده بحيث كان
مقابلا له في الظاهر لو كان واردا عليه لامكن ايراده على السند الاول ايضا لكن بتغيير في العبارة كان يقيم الادعاء وحدة الوجود
بحسب الذات ادعاء وحدة الذات اي ذات المعدوم ايضا او وحدته في حالتي الابتداء والعود ويدعى مع ادعائه تلازم الوجودين
اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا حالتي تلك الذات الواحدة ايضا بحيث ان يكون ما تقتضيه هي بذاتها من جملة تلك الامور
واحدا في حالتي الابتداء والعود او كذا يقول ان الماهية امر واحد في حد ذاته لا يختلف اعادة وابتداء فلا يختلف [illegible] الامكان

الاتصاف بالوجود والواحد كما ذكره المحشي الشيرازي ولا يبعد ان يقال لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه
الامور المستندة الى ذواتها مقوله لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في مقتضيات الذات الواحدة ايا ما كما ذكره
المحقق الدواني اولى بتعميم القول الثاني الى القول الاول وتذكرهما جميعا ولا يسقط قيد الخصوص واما الخصوصية في احد الوجودين
وقيد الاطلاق او الاعمية في الآخر لم يكتف بقيد المغايرة ولا يريد بالشيء الواحد في قوله لو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في
زمان ان المراد الذات الواحدة كما انه ينبغي ان يراد به في الايراد على السند الثاني الوجود الواحد وبالجملة ان تغير العبارة على نحو
لكون ان عبارة ابطال السند في مقابلة السند الاول ويكون ورود الايراد عليه ظاهرا اما بما ذكرنا او بنهج آخر وهذا اذا اريد
مقابلته للتقرير الاول واما اذا اريد مقابلته للتقريرين جميعا فينبغي ان يزيد على هناك تعميم وضم بعض العبارات الى البعض حيث
يكون مقابلا لكل التقريرين كما لا يخفى على المتامل ثم ان الشارح قد تصدى للجواب عما ذكره صاحب المواقف فمهد اولا لذلك
مقدمة وتكشف ثم ذكر الجواب عنه وبيان ما ذكره في التمهيد ان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا اي غير مقيد بقيد
ينافيه والامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقا اي غير مقيد ايضا بقيد ينافيه والامكان عن لا اقتضائها اياهما مطلقين اي
غير مقيدين ايضا بقيد ينافيهما وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين تلك المفهومات الثلثة اي الوجوب الذاتي والامكان الذاتي والامتناع
الذاتي بان يكون شيء واحد كالوجود او العدم واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ان يكون شيء واحد
كالذات الواحدة من حيث الذوات واجب الوجود لذاته في زمان ثم يصير ممكن الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته في زمان آخر
او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة لكن الوجود وكذا العدم قد يتقيد بقيد سلبي او ثبوتي ويجعل ذلك
القيد المقيد به امرا آخر مغايرا لما لم يتقيد به وكذلك الذات بحسب اعتبار ما مقتضية بالوجود او العدم ومقتضية لاحدهما او غير
مقتضية لواحد منهما مع تقيده بقيد سلبي او ثبوتي فالسبب في ذلك القيد تختلف الحال لا اختلاف بحسب الزمان بل بحسب ذلك القيد لكن
كان القيد وكذا المقيد به مقارنا للزمان وبالجملة لا مدخل للزمان في اختلاف الوجود او العدم بحسب الامكان او الامتناع او الوجوب
او في اختلاف الذات في الاتصاف بالوجود او العدم بحسب هذه الامور وان كان بحسب الاضافة الى الزمان ايضا يختلف حال الوجود
والعدم في الجملة على الاختلاف في تلك الامور بل انما المدخلية في ذلك لذلك القيد نفسه ومدخلية الزمان فيه انما هي لاجل اقتران
القيد والمقيد به معه وتفصيل ذلك ان الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او ثبوتي فلا تقتضي ذات الواجب الوجود لذاته المقيد بذلك القيد بل
يمتنع اتصافه به كما اذا قيدنا الوجود بكونه مسبوقا بالعدم او قيدنا الواجب بكون وجوده مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف ذات الواجب لذاته به لكونه منافيا لوجوب الذاتي فضلا عن اقتضائه له ومع ذلك لا يخرج ذات الواجب لذاته عن كونه واجبا
بالذات ولا ينقلب وجوبه الى الامتناع لان اقتضائه للوجود مطلق غير مقيد بقيد ينافيه باق بحاله لم يختل بتغير ولا يتبدل او لا
انقلاب وكذلك العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود او الممتنع قد يتقيد عدمه بكونه مسبوقا بالوجود فلا تقتضي ذات الممتنع لذاته

شروع في الجواب عما اورده صاحب المواقف

بهذا العدم المقيد بهذا القيد بل لا يمكن اتصافه به لكونه منافيا للامتناع الذاتي ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلق غير مقيد بقيد ينافيه باق بحاله وكذلك اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات
الموصوف به او قيد الممكن بكون وجوده ناشيا عن ذاته لم يمكن اتصاف ذات الممكن به لكونه منافيا للامكان الذاتي الذي معناه
عدم اقتضائه الوجود والعدم لذاته ولم يصر الممكن لذاته بذلك ممتنعا لذاته اذ نسبته الى الوجود المطلق والعدم المطلق اي غير
مقيد بالقيد المنافي باق بحاله لم يتغير بعد وكذلك الوجود اذا قيد بالوجود القديم الازلي المستمر في جميع اجزاء الازل او في جميع
اوقاته المفروضة او قيد الممكن بكون وجوده وجودا كذلك لم يمكن اتصاف ذات الممكن به لكونه منافيا للامكان الذاتي ولو بعد
النظر في الدليل حيث انهم اقاموا الدليل على حدوث العالم بجميع اجزائه حدوثا زمانيا او دهريا ولم يصر الممكن لذاته بذلك ممتنعا لذاته
اذ نسبته الى الوجود المطلق غير مقيد بقيد ينافيه اي الوجود في الجملة وفي بعض اجزاء الازل باق بحاله لم يتغير بعد والممتنع منه
هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الممكن ليس كذلك ولا تحصل كون هذين الوجودين اي الوجود الازلي والوجود في الجملة
مختلفين عندهم في جواز الاتصاف في ذات الممكن بالثاني دون الاول قالوا ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة
له كما بينه الشارح ونقل عن بعضهم ايراد عليه ودفعه ولكن كان الاظهر في دفع ذلك الايراد ما ذكره المحشي الشيرازي بقوله ان الشيء الى
مقتضى ان يكون الوجود المطلق اي في الجملة جائزا للممكن في جميع اوقات الازل على ان يكون الاوقات ظرفا للجواز والامكان وذلك
لا يستلزم كون الوجود في جميع تلك الاوقات ممكنا على ان يكون الاوقات ظرفا للوجود وانما كان الاظهر في الدفع لانه لا يسلم قول
ذلك البعض بل ايضا كما سلمه الشارح فتفطن وهذا الذي ذكرنا انما هو بيان ما ذكره الشارح في التمهيد ومنه يظهر الجواب عن كلام صاحب المواقف
لكن لا يخفى عليك ان الاظهر في الجواب عنه بالنظر الى ذلك التمهيد على ما بيناه وبحث يتم به مادة الشبهة سواء اوردت على التقرير
الاول للسند او على التقرير الثاني له ان يقال انه كما جاز في تلك الصور المفروضة المتقدمة اختلاف الوجود والعدم امكانا ووجوبا
وامتناعا او اختلاف الذات بحسب الاتصاف باحدهما من هذه الجهات من غير لزوم انقلاب محال كذلك يجوز ان يكون اذا قيد الوجود
بكونه مسبوقا بالعدم طاريا على الوجود او قيد الممكن بكون وجوده مسبوقا بعدم طار على وجوده الابتدائي لا يمكن اتصاف ذات
الممكن به لكونه منافيا لامكانه الذاتي ولو بعد النظر في الدليل كما مر الا دليل على امتناع عود المعدوم بعينه ولا يصير الممكن بذلك ممتنع
الوجود لذاته اذ نسبته الى الوجود مطلقا غير مقيد بقيد ينافيه كهذا القيد باق بحاله ولم يتغير بعد وبالجملة فكما جاز ان يكون الوجود
المسبوق بالعدم مطلقا سابقا كان ام لاحقا مما لا يمكن اتصاف ذات الواجب لذاته به لكونه منافيا له ولم يلزم ذلك من الانقلاب
المحال شيء لان اقتضائه للوجود مطلقا غير مقيد بقيد ينافيه كهذا القيد باق بحاله كذلك يجوز ان يكون الوجود المسبوق بالعدم اللاحق

باقية بحالها

في جواب صاحب المواقف

المسبوق بالوجود المسبوق بالعدم السابق اعني العود مما لا يمكن اتصاف ذات الممكن لذاته به لكونه منافيا له ايضا ولو بعد اثبات حدوثه
ولا يكون ذلك من الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي لان نسبته الى الوجود مطلقا غير مقيد بقيد ينافيه كالوجود المسبوق
بالعدم السابق خاصة باق بحاله وذلك القيد الذي صار التقييد به منشأ لامتناع اتصاف ذات الممكن بالمقيد به ولا كان لازما لمهية
الممكن المعدوم الكذائي او معتبرا في مفهوم العود وداخلا في حقيقته ولذلك صار العود ممتنعا لذاته وكذا صار المعدوم الممكن
ممتنع الاتصاف به لذاته وخالف به الوجود المعاد الوجود المبتدأ واختلف في الامتناع والامكان حيث امتنع المعاد وامكن المبتدأ
الا انه اذا قيل ان كلا من الوجود المعاد والوجود الابتدائي وجود خاص مغاير للآخر في الحقيقة كما هو التحقيق في الوجود الخاص بمعنى
ما ينتزع منه الوجود العام فلا كلام في اختلاف حال الوجودين امكانا وامتناعا وكذا في اختلاف اتصاف الممكن بهما بحسبهما اما
اذا اريد بهما الوجود الانتزاعي وقلنا بوحدة حقيقته واختلافه بحسب الاضافة الى امر خارج عن حقيقته فنقول ليس منشأ الاختلاف
بين الوجودين هو اختلاف حقيقتهما الواحدة ولا اختلاف ذات الممكن المفروض وحدتها في حالتي فرض الاتصاف بالوجودين ولا ذلك
ما ادعاه المانع ولا ما يلزم من كلامه حتى يرد ما ذكره صاحب المواقف من ان الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف اعادة وابتداء
بحسب حقيقته وذاته وان الاشياء المتوافقة في المهية كالوجودين يجب اشتراكها في الامكان والوجوب والامتناع المستندة الى
ذوات تلك الاشياء او ان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في مقتضيات الذات الواحدة ايا ما بل ان منشأ الاختلاف
في ذلك هو الاضافة الى امر خارج عن مهية الوجود ولكن ليس ذلك الامر هو الزمان كما ادعاه صاحب المواقف فان الزمان لا مدخل له
في اختلاف حال الوجود ولا في اختلاف حال الممكن في اتصافه به اصلا وليس ذلك ايضا مما ادعاه المانع او مما يلزم من كلامه حتى
يرد عليه ما اورده هو من انه لو جوزنا هذا الانقلاب لكون الشيء الواحد اي الوجود الواحد او الذات الواحدة ممكنا في زمان كزمان
الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بالتعليل المذكور لجاز نظير هذا الانقلاب ايضا كالانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الوجوب الذاتي معللا بامر آخر وما ذكره بل ان ذلك الامر الخارج انما هو ذلك القيد المنافي للوجود الممكن الذي يكون المقيد به مما يمتنع اتصاف
ذات الممكن به ولو كان مقارنا للزمان وبالجملة هذا القيد قيد مناف له داخل في مفهوم العود ولازم لمهية ذلك المعدوم به صار
العود ممتنعا بالذات وكذا اتصاف المعدوم به وكذا هذا القيد وكذا المقيد به ولو كان مقارنا للزمان لكن لا دخل للاقتران في
هذا الامتناع اصلا كيف ولو كان الامتناع المذكور مستندا الى الاقتران بالزمان لم يكن الامتناع ذاتيا كما هو المفروض لكونه مستندا
الى امر خارج عن حقيقة العود وعن حقيقة المعدوم المفروض وغير لازم لمهيتها بل كان امتناعا غيريا فتكون ولا يخفى ان في صورة
ما ادعاه من لزوم الانقلاب من الامتناع الى الوجوب ليس سوى قيد الوقوع في الزمان قيد مناف يوجب ذلك اذ ليس في زمان كون الممكن

باقية بحالها

معدوما بالعدم السابق سوى الاقتران بالزمان فيه معتبر مع وجوده او مع ذات الممكن من جهة الاتصاف ينافي الامكان ويوجب الامتناع
الذاتي حتى يلزم ان يكون الممكن في ذلك الزمان ممتنعا لذاته وكذا ليس في زمان كونه موجودا بالوجود الابتدائي المسبوق بالعدم السابق
خاصة سوى الاقتران بالزمان قيد ينافي الامكان ويوجب الوجوب الذاتي حتى يلزم كونه فيه واجبا لذاته وقد عرفت ان الاقتران بالزمان
بمجرده لا يكون منشأ لذلك ولا يمكن ايضا ان يقال ان المراد ان الممكن بشرط العدم يمتنع وجوده وكذا هو بشرط الوجود يجب وجوده لان
هذا يكون خلاف الفرض لان المفروض هو الامتناع والوجوب في زماني الوصف لا بشرطه وايضا يكون ذلك غيريا حيث ان
هذا الشرط خارج عن حقيقة ما فرض ممتنعا او واجبا وغير لازم لمهيته لا ذاتيين كما هو المفروض ايضا ثم في كل صورة يعتبر فيها القيد المنافي يلزم الاختلاف وليس
ذلك من الانقلاب المحال في شيء كما عرفت بيانه فان قلت اذا كان ذلك القيد المنافي لازما للمهية او معتبرا في مفهوم شيء كالقيد والعدم
الذي ذكرت انه لازم لمهية الممكن المعدوم ومعتبر في مفهوم العود او الوجود ثانيا لا يخفى انه يكون الاختلاف مستندا الى ذلك القيد الذي
هو لازم للمهية او معتبر في المفهوم وحيث كان لازم المهية مستندا الى المهية من حيث هي كما هو المقرر عندهم فيكون الاختلاف مستندا الى المهية اللازم
الى الممكن المعدوم والمفروض ان حقيقة الممكن حقيقة واحدة وكذا حيث كان القيد معتبرا في مفهوم العود وما هو الا الوجود ثانيا الذي هو
واحد بحسب الحقيقة فيكون الاختلاف ايضا مستندا الى حقيقة الوجود التي هي واحدة وعلى التقديرين فيعود المحذور المذكور جذعا قلت
لا عود للمحذور اصلا فانا لا نعني بكون هذا القيد معتبرا في مفهوم العود انه معتبر في مفهوم الوجود الذي حقيقته واحدة كالوجود العام المشترك
فيه المتحد بالحقيقة من حيث هو حقيقة واحدة بل نعني به انه معتبر في مفهوم العود الذي هو وجود خاص سواء اردنا بالوجود الخاص هو الا
الذي ينتزع منه الوجود الانتزاعي وتلك تتغاير الوجودات الخاصة في الحقيقة كما هو الحق او اردنا به تلك الحصة المنتزعة في ذلك الوجود الخاص
وتلك تتغاير بالحصص ايضا تتغاير الاعتبارات والاضافات الى امر خارج وكذا تتغاير الموجودات الخاصة التي هي مما تنتزع منه تلك الحصص وعلى
التقديرين فلا عود للمحذور اذ لا يلزم من اعتبار القيد في وجود خاص كالعود باعتباره ايضا في وجود خاص آخر كالوجود الابتدائي ولا اعتباره
في مفهوم الوجود العام الواحد بالحقيقة حتى يلزم ان يكون ما يقتضيه العود يقتضيه الوجود الابتدائي او يقتضيه الوجود العام او بالعكس
مقتضاه وكذا لا نعني بكون ذلك القيد لازما لمهية الممكن المعدوم انه لازم لمهية الممكن مطلقا ولو كان ممكنا موجودا او انه لازم لمهية
الممكن المعدوم مطلقا ولو كان معدوما بالعدم السابق فقط بل انه لازم لمهية هذا الممكن المعدوم بالعدم الطاري على وجوده السابق
المسبوق بالعدم السابق وهذه المهية باعتبار اتصافها بهذا العدم الطاري تكون مغايرة لمهيات الممكنات الاخر معدومات او
موجودات فلا يلزم من كون القيد اللازم لها من هذه الجهة لازما لها من الجهة الاخرى او لازما لغيرها من المهيات الممكنة حتى يعود المحذور
ولا تحصل ان امكان اتصاف المعدوم الممكن بالوجود الابتدائي وعدم امكان اتصافه بالعود واختلاف حاله في ذلك وكذا اختلاف

حال الوجود بل ابتداعا وامكانا يمكن ان يكون لاجل اختلاف الوجودين بسبب ذلك القيد المعتبر في مفهوم المعاد وكذا لاجل اختلاف حال الماهية الواحدة المعدوم في الحالين بسبب ذلك القيد اللازم لها فرضا فحينئذ ان مجموع الاختلافين اي الاختلاف في الصفة والموصوف يمكن ان يكون منشأ لاختلاف الحكم فانه لا شبهة في ان احد الاختلافين يمكن ان يكون كافيا في ذلك حيث يمكن ان يكون الذات الواحدة اذا كانت هناك صفات متغايرة ومختلفة اما بالذات او بالاعتبار مقتضية لصفة منها دون صفة اخرى مغايرة للاولى وكذا يمكن ان يكون الصفة الواحدة حيث كانت الذات الموصوفة بها باعتبار تقييدها بقيد مغايرة لنفسها باعتبار تقييدها بقيد آخر مقتضية تلك الذات باعتبار ولا تقتضيه باعتبار آخر فكيف اذا كان هناك اختلاف في الموصوف والصفة جميعا كما فيما نحن فيه فتدبر وبما ذكرنا يظهر الجواب الحق التفصيلي عما ذكره صاحب المواقف ويرتفع مادة الشبهة سواء اوردت على التقرير الاول للسند او على الثاني واما ما ذكره الشارح بعد التمهيد المذكور فكأنه لا يخلو عن ابهام بسبب صيرورته لايراد المحقق الدواني عليه وتطبيقه على ما ذكرنا او توجيهه بنحو آخر يندفع به عنه الايراد ويحسم به مادة الشبهة على التقريرين يحتاج الى نوع عناية وبيان ذلك ان قوله واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان المعاد ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخوته ونظائره على ما تقدم اشار بذلك الى الجواب عن النقض والالزام وتعلل ارادته ان مقصود المانع ان المعاد ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود خاص مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم وهذا القيد داخل في مفهومه معتبر فيه وصار هذا الوجود وجودا خاصا حتى انه لو لم يقيد به غير الوجود في الحكم لا يجوز الاختلاف في الزمان كما ادعاه صاحب المواقف لكن هذا القيد لازم لماهية الممكن المعدوم اي لماهية هذا الممكن المعدوم المفروض الذي طرأ عليه العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية هذا الممكن المعدوم بالوجود المقيد اي المعاد الذي بسبب اختلافه مع غيره في الحكم انما هو هذا القيد فقط ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق اي لم يقيد بهذا القيد من الوجود كالوجود المبتدأ من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي على ما ادعاه صاحب المواقف كما لم يلزم الانقلاب في اخوته ونظائره على ما تقدم من الامثلة وتقرير قوله فنقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الخ لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ولعل ارادته ان قول هذا القائل في رد صاحب المواقف ولو جوزنا كون الشيء الواحد اي الوجود الواحد ممكنا في زمان الابتداء ممتنعا في زمان الاعادة او كون الماهية الواحدة ممكنة الاتصاف بالوجود في زمان الابتداء ممتنعة الاتصاف به في زمان الاعادة الى آخر ما ذكره لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لم يقل بوحدة الوجود في الحالين بل انه كما ظهر من التقرير الثاني للسند المنع فاكثر ان الوجود في زمان الاعادة وجود خاص وتقييده بقيد كان ذلك القيد سببا لاختلافه في الحكم وكونه مغايرا لما لم يقيد به وبه صار ممتنعا وليس ذلك هو الاختلاف في الزمان حتى يلزم ما ذكره القائل وكذا لم يقل بوحدة الماهية في الحالين من

سيبسم

من جميع الجهات حتى يلزم ما ادعاه القائل بل انه كما ظهر من التقرير الاول للسند عنى بها ماهية الممكن المعدوم بالعدم الطارئ اي من حيث اعتبار الاتصاف بهذا الوصف اللازم لها مغايرة لنفسها باعتبار عدم الاتصاف به كما انها مغايرة لغيرها من الماهيات الممكنات ابتداء كذلك تم الجواب عن الالزام ثم لا يخفى ان قوله وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله الى آخر ما ذكره اشارة الى الجواب عما ذكره القائل اولا بطريق البرهان ولعل ارادته ان قول القائل بهذا القول ايضا لا تعلق له بكلام المانع لان حاصل هذا القول الذي ذكره القائل ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدأ لذاته ذلك الامر وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج هو الزمان عنده فاذن يتلازم الوجودان المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية كالوجودين يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها او لزم مع وحدة حقيقة الوجودين في الحالين وكون اختلافهما بحسب الامر الخارج اذا كانت الذات الموصوفة بهما في الحالين واحدة ايضا كمهية المعدوم والحاصل ان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها كذلك فلا يجوز ان يختلف اقتضاؤها اياها والمانع لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدأ والمعاد وان كانا متحدين بحسب الحقيقة لكنهما متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج وليس هو الزمان كما ادعاه بل هو ذلك القيد الذي اعتبر في الوجود المعاد ولم يعتبر في الوجود المبتدأ وكذا الذات وان كانت واحدة في الحالين لكنها بحسب اتصافها بالمقيد بذلك القيد مغايرة لنفسها بحسب عدم اتصافها به فيجوز حينئذ ان يختلف اقتضاء الماهية والوجود جميعا ويجوز ان تقتضي ماهية المعدوم اي هذا المعدوم المفروض عدم الاتصاف باحدهما اعني الوجود المعاد ولا تقتضي عدم الاتصاف بالآخر او تقتضي الاتصاف بالآخر اعني الوجود المبتدأ لكونهما مختلفين متغايرين ولو بالاعتبار وكذا لكون الذات مختلفة ومغايرة لنفسها ولو بالاعتبار وكذلك يجوز ان يقتضي احد الوجودين جواز اتصاف ماهية المعدوم به او لا يقتضي عدم جواز اتصافها به ويقتضي الآخر عدم جواز اتصافها به لكون الذات مختلفة ولو بالاعتبار وكذا لكون الوجودين متغايرين ومختلفين ولهذا الاعتبار فقط لزم من كونهما متغايرين في الحقيقة وكون كل واحد منهما وجودا خاصا مغايرا للآخر بحسب الذات ايضا واستحالة ان يكون منشأ الاختلاف في الحكم فيما نحن فيه انما هو اختلاف الصفة اي الوجود واختلاف الموصوف اي الذات الموصوفة بهما جميعا وان مجموع الاختلافين الذين يكون احدهما كافيا في اختلاف الحكم كما اشرنا اليه سببا لذلك وان اختلاف الاقتضاء حكم في سواء استند الى الذات او الى الوصف ثم انه حيث كان اختلاف الحال مستندا الى ذلك القيد الذي هو معتبر في الوجود المعاد ولازم لماهية ذلك المعدوم لا الى حقيقة الوجود المتحدة ولا الى ماهية الممكن المعدوم مطلقا فلا ينافي في هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته وبحسب حقيقته المتحدة من غير قيد معتبر معه امرا كان فرض اقتضاء ذلك مستندا الى حقيقته الواحدة ولا يقتضيه الوجود الآخر لذاته او يقتضي عدمه ولا يجوز ان يقتضي الذات الواحدة

من جهة ذاتها بذاتها مع قطع النظر عن قيد والاتصاف بوصف امرا او قدرة لو كان لها اقتضاء ذلك ولا تقتضيه مرة اخرى او تقتضي عدمه وهذا الذي ذكرناه هو توجيه كلام الشارح بحيث ينحسم به مادة الشبهة وينكشف به الابهام ومنه يظهر اندفاع ما اورده المحقق الدواني عليه في الحاشية عليه حيث قال وفيه انه عند التحقيق لفظ بهذا القائل ولبيان يحسم مادة الشبهة الى آخر ما ذكره واقتفى اثره المحشي الشيرازي حيث شيع الكلام على منواله وبنى على اساسه وبيان الاندفاع انه لا خفاء فيما ذكره من ان مقصود هذا القائل ان صاحب المواقف انه لو جاز ان يكون الشيء بعدما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في التقرير الاول للسند لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التقرير الثاني للسند لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه وواجب الاتصاف بالوجود في زمان الوجود فان العلة المذكورة في الوجهين للسند جارية فيما ادعاه ايضا لكن مقصود الشارح كما بينا مراده ان العلة المذكورة ليست جارية فيما ذكر وانما تكون جارية فيه لو كان مقصود المانع في التقرير الاول للسند جواز ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم بمجرد كونه في ذلك الزمان واضافته اليه ممتنعا وقبله بمجرد كونه واقعا في الزمان القبل واضافته اليه ممكنا من غير اعتبار قيد آخر فيه وكذا لو كان مقصوده في التقرير الثاني للسند جواز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول من حيث كونه وجودا اولا وواقعا في الزمان الاول وممتنع الاتصاف بالوجود الثاني من حيث كونه وجودا ثانيا واقعا في الزمان الثاني من غير اعتبار قيد آخر معتبر معه فانه على هذا التقدير يجري العلة المذكورة في الوجهين فيما ذكره ايضا ويرد ما اورده عليه وليس ذلك مقصود المانع بل انما مقصوده في التقرير الاول للسند جواز ان يكون الشيء بعدما طرأ عليه العدم ممتنعا باعتبار قيد معتبر معه لازم لماهيته اي طريان العدم الذي هو منشأ لاختلاف حال ذلك الشيء في الاتصاف بالوجود ومنشأ لاستمرار امتناع وجوده مرة اخرى لا من حيث ذلك الزمان اصلا وان كان مقارنا معه وان يكون قبل ذلك ممكنا اي ان يكون مع عدم اعتبار ذلك القيد معه كما هو قبل طريان العدم عليه وكذلك مقصود المانع في التقرير الثاني جواز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول لا من جهة كونه وجودا واقعا في الزمان الاول بل من جهة كونه وجودا مطلقا بعد عدم تقييده بقيد مناف كتقييده بطريان العدم وكذا جواز كون الشيء ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني لا من جهة كونه وجودا ثانيا واقعا في الزمان الثاني بل من جهة تقييده بقيد معتبر في مفهومه وهو طريان العدم وان كان مقارنا للزمان ولا يخفى ان العلة المذكورة بهذا المعنى الذي ذكرناه ليست جارية فيما ذكره القائل في الحادث واجابه المحقق الدواني فيه اذ الحادث في زمان عدمه لم يقيد بقيد لازم لماهيته او داخل في ماهيته يمكن ان يكون ذلك القيد منشأ لامتناعه وكذا هو في زمان وجوده لم يقيد بقيد كذلك يمكن ان يكون سببا لوجوبه وكذلك الوجود في زمان عدمه لم يقيد بقيد معتبر في مفهومه او لازم له يوجب كون الحادث ممتنع الاتصاف به وكذا هو في زمان وجوده لم يقيد بقيد كذلك يكون منشأ لوجوب اتصاف الحادث به نعم في هذه الصورة قد قيدا واتحاد وجوده بقيد الوقوع في الزمانين المختلفين وقد عرفت مرارا ان اختلاف الزمان بمجرده لا يصير منشأ لاختلاف حال الشيء ولا لاختلاف حال الوجود امكانا ووجوبا وامتناعا وهذا هو الذي ذكرنا في توجيه

كلام الشارح وان كان غير مصرح به في كلامه في الجواب الذي ذكره لكنه ظاهر منه بقرينة ما سبق منه في التمهيد الذي ذكره فانه ينادي به على انه ظاهر الصادق فيما ذكره من ان الوجود وكذا الايجاد بعد العدم فهو مقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي الشيء اباه بل يمتنع اتصافه به كما فعله من الاول فان كلامه ظاهر في ان سبب ذلك الامتناع ليس الا ذلك القيد لا اختلاف الزمان كيف وهو قد ذكر في صدر التمهيد انه قد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة حيث نفى كون الزمان بمجرده سببا لاختلاف الحال في ذلك وكان المحقق الدواني في ايراده على الشارح نظر الى ظاهر كلامه في الجواب حيث لم يصرح بكون منشأ الاختلاف هو القيد بل اجمل بحيث كونه هو الزمان ولم ينظر الى ما ذكره في التمهيد ومن هذا يظهر ان المحقق الدواني وقف على ظاهر لفظ الشارح في الجواب وذهل عما ذكره في التمهيد له ولم يأت بشيء ونظيره المحشي التشنيع فتدبر ثم لا يخفى ان قول المحقق الدواني الا انه صح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية الى قوله ولو جوزنا وكان حق العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها ذكر المحشي الشيرازي انه دفع للايراد الثاني للشارح على الوجه الاول لابطال السند بتغيير العبارة وعنى بالايراد الثاني للشارح قوله وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا الخ وهو وان لم يبين مرجع ان هذا الايراد ماذا ولم يبين دفعه عما ذا لكنه يفهم من بعض اقواله بعد ذلك كما سنشير اليه في شرح كلامه ان مفاد ايراد الشارح ان ما ذكره القائل ليس في مقابلة كلام المانع ولا يضره لان حاصل ما ذكره القائل ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لذاته لذلك الامر بعينه لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهذا لا يضر المانع لانه لم يقل بخلافه ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما اعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر اعني المبتدأ والحاصل ان المانع جوز اختلاف اقتضاء ماهية المعدوم بالنسبة الى الوجودين ولم يجوز اختلاف اقتضاء الوجودين ولا ينافي فيما ذكره المانع ان لا يجوز اختلاف اقتضاء الوجودين بان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الآخر فليس كلام القائل في مقابلة كلام المانع ولا يضره ايضا وذلك يفهم منه ان مبنى دفع هذا الايراد على انه ارد هذا على ظاهر كلام القائل حيث قال لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور واراد بالاشياء هنا الوجودين المبتدأ والمعاد وانما اذا غيرت هذه العبارة الى قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها كما ذكره المحقق الدواني فلا ورود له بل يتوجه كلام القائل مقابلا لكلام المانع ويضره وهذا ظاهر وعلى هذا يكون قول المحقق الدواني وقوله ولو جوزنا الى آخره معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا الى آخره تتميما لكلام القائل بناء على هذا التعليل المغير ولا يخفى عليك بعد ما حققناه ما ذكرنا في توجيه كلام الشارح ان مقصود الشارح من هذا الايراد ليس ما فهمه المحشي ولا يتغير العبارة لا يصير كلام المانع فان للمانع ان يقول ان الاشياء المتوافقة في الماهية

انما يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها اذا كان اقتضاؤها اياها من جهة كون تلك الاشياء متوافقة في الماهية وواحدة
من جميع الجهات واما اذا كانت تلك الاشياء مختلفة بحسب الاضافة الى امر خارج او ذلك القيد المنافي كما بيناه فلا يجب الاشتراك
في ذلك وكذلك الذي يقول ان وحدة الذات من جميع الجهات غير مسلمة هنا بل هي باعتبار ذلك القيد ايضا مختلفة متغايرة لنفسها باعتبار
كما بيناه ايضا ثم نقول من راس في بيان مقصوده ان مقصوده انه اذا كان الوجود والمتحد ان بالحقيقة مختلفين بحسب امر خارج
كما هو المفروض فلا يمتنع في مطلوب القائل اخذ اتحاد الذات ولان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة
اياها لانه مع وحدة الذات ايضا اذا كان المحمولان كالوجودين مختلفين بحسب امر خارج كالقيد المذكور يجوز اختلاف اقتضائها
لذينك المحمولين وكذا الاتصاف باحدهما دون الاخر بل يجوز اختلاف اقتضاء ذينك المحمولين ايضا بحسب الاتصاف الذات الواحدة
بهما امكانا وامتناعا بل يجب ايضا امتناعا وامكانا ولذلك كان يرجع الحكم بامتناع احدهما او امكانه الى الحكم بامتناع الاتصاف
الذات بها او امكان الاتصاف بها ويعني ذلك القول ان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها
من حيث كون تلك الاشياء متوافقة في الماهية وعدم كونها مختلفة بوجه لا من حيث كونها مختلفة ايضا ولو بحسب امر خارج عن وحدة
الذات من جميع الجهات فيا كون بعده غير مسلم فانك قد عرفت ما ظهر لك في التقريرين لسند المنع انه كان الوجود الحادث
تقييده بطريان العدم وكونه معتبرا في مفهوم ما في الوجود المتنازع باعتبار عدم تقييده به كذات المعدوم المفروض باعتبار ذلك
القيد الالازم له مغاير لنفسه باعتبار عدم تقييده به وعدم لزومه له وكذلك الوجودان مختلفان لكن الذات مختلفة ولو باعتبار وكذلك
الذات الواحدة من جميع الوجوه يجوز اختلاف اقتضائها بالنسبة الى صفتين مختلفتين ولو باعتبار كون الذات الواحدة بالذات
المختلفة بالاعتبار يجوز اختلاف اقتضائها لصفة واحدة غير مختلفة ولو بالاعتبار والتحصيل ان منشأ الاختلاف في الحكم يجوز
ان يكون الاختلاف في المحمول وكذا اختلافا في الموضوع واحدهما كاف فيه ولا يلزم المجموع وانه يجوز اختلاف الاقتضاء سواء
استند الى الموضوع او الى المحمول فتفطن ما ذكرناه ورد ما ايراد الشارح على القائل وعدم اندفاعه عنه بتغيير التعليل وهذا الذي ذكرناه مع
قطع النظر عما اورده عليه المحشي الشيرازي على تقدير تغيير التعليل المذكور كما يتبين بيانه ثم ان قول المحقق الدواني والتحصيل ان الاختلاف
سواء اعتبر في الموضوع او في المحمول حكم باختلافهما في الامكان والامتناع يجري في الحادث الا ان ظاهر عبارته اشبه بالاعتبار
على الوجه الاخير معناه لان الاختلاف سواء في الموضوع اي الذات او الشيء او المعدوم كما هو مبنى التقرير الاول لسند المنع او في المحمول
اي الوجود كما هو على التقرير الثاني له وحكم باختلاف وحكم باختلاف الموضوع المختلف باعتبار هذا الاختلاف والمحمول المختلف به
في الامكان والامتناع كما ادعاه المانع يجري نظير ذلك في الحادث ايضا كما ادعاه القائل وتنبيه المحقق المذكور في صدر الحاشية
ان ان يكون هناك اختلاف في الموضوع او المحمول بالامتناع والوجوب جميعا في سند المنع بالتقرير الاول او بالتقرير الثاني ردا عليه

ايراد القائل الا ان ظاهر عبارة القائل اشبه بالاعتبار ارادة على الوجه الثاني اي على التقرير الثاني لسند المنع كما هو ظاهر كلامه
وبالجملة فما ذكره المحقق الدواني هنا هو حاصل كلامه فيما تقدم وقد عرفت ما فيه ثم ان قوله والذي يحسم مادة الشبهة ان يقال انه حاصله
ان ما ادعاه القائل وابطل به سند المنع الذي ذكره المانع سواء قرر بالتقرير الثاني او بالاول من انه يلزم على تقدير تجويز كون
الشيء بعد طريان العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما هو على التقرير الاول للسند تجويز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان
وجوده واجبا وعلى تقدير تجويز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما هو على التقرير
الثاني له تجويز ان يكون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه وواجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده وهذا
محال كما ذكره ودفع وجهه انما يلزم اذا كان ما ادعاه بحيث يمكن فرضه بوجه وليس كذلك اذ لا يخفى ان مراده من وجوب الوجود
او وجوب الاتصاف بالوجود في هذا الغرض ليس هو الوجوب بالغير لانه خلاف صريح كلامه ولانه لو كان هو مراده لم يرد الزامه
على المانع لان المانع لم يدع الا الامكان الذاتي في احد الجانبين والامتناع الذاتي في الاخر لا الغيري ولانه لا امتناع في ان يكون
الحادث في زمان عدمه او اتصافه بالوجود في زمان عدمه ممتنعا بالغير لاجل عدم علته مثلا ولا ان يكون هو في زمان وجوده او
اتصافه بالوجود في زمان وجوده واجبا بالغير لاجل حصول علته التامة مثلا بل مراده انما هو الوجوب الذاتي ومنه يظهر ان مراده
من الامتناع ايضا هو الامتناع الذاتي لا الغيري ثم ان الوجوب الذاتي لا يمكن فرضه فيما فرضه اما على التقرير الاول للسند واعتبار
الاختلاف بحسب الزمان في الموضوع فلان الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان ومن حيث كونه في زمان وجوده محتاج
في ذاته الى الغير وهو الزمان او اقترانه به فلا يكون واجب الوجود لذاته لان واجب الوجود لذاته ما لا يحتاج في وجوب وجوده الى الغير
مطلقا ولا يكون هو واجبا لذاته مع قطع النظر عن كل ما سواه وهذا ليس كذلك فيكون فرض كونه واجب الوجود لذاته في زمان وجوده كما
هو على هذا التقدير ممتنعا واما على التقرير الثاني للسند واعتبار الاختلاف بحسب الزمان في المحمول اي الوجود فلانه لو كان الحادث مقتضيا
بذاته للوجود في وقت معين اي وقت وجوده لم ينفك هذا الاقتضاء عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما فيجب ان يكون ذلك
الوقت موجودا دائما ولا يكون هو في ذلك الوقت موجودا دائما حتى يكون المفروض وجود وقت اخر ايضا وعدمه في ذلك
الوقت الاخر فيكون فرض كونه واجب الاتصاف لذاته بالوجود في وقت وجوده ممتنعا ايضا ثم لو امكن فرض الوجوب الذاتي على
التقديرين ان يكون الالزام ما ادعاه القائل على المانع على التقريرين اذ ليس فليس وهذا محصل كلام المحقق المذكور ولا يخفى عليك ان
ما ذكره من الوجه على امتناع فرض الوجوب الذاتي على التقديرين لو تم يجري في امتناع فرض الامتناع الذاتي ايضا في الحادث في زمان عدمه
او في اتصافه بالوجود في زمان عدمه كما فرضه القائل والزم على المانع اما على التقدير الاول واعتبار الاختلاف بحسب الزمان في
الموضوع فلان الحادث بوصف اقتران الزمان اي زمان عدمه ولما لم يتصور هنا احتياج لكون الموضوع هو الحادث الممتنع بالذات
لكونه ليس الا من حيث يتصور احتياجه الى الغير في اتصافه لكنه يكون امتناعه بالنظر الى الغير وهو اقتران الزمان او الزمان فلا يكون امتناعه

بالذات لان الممتنع بالذات ما يكون امتناعه ذاتيا ولو قطع النظر عن كل ما سواه وهذا ليس كذلك واما على التقدير الثاني واعتبار الاختلاف
في المحمول اي الوجود فبعين ما ذكره في امتناع فرض الوجوب الذاتي على هذا التقدير سواء بسواء لانه لو كان مقتضيا لذاته للعدم في وقت
معين اي وقت عدمه لم ينفك عنه ذلك فكان معدوما في ذلك الوقت دائما حتى يعني انه يلزم على هذا التقدير ان يكون ممتنع الوجود
في وقت عدمه دائما حتى بل يلزم مع فرض وجوب الوجوب في وقت وجوده ان يكون واجب الوجود في وقت وجوده دائما وكذا ممتنع
الوجود في وقت عدمه دائما اي ان يكون الوقتان موجودين دائما ويكون هو ممتنع الوجود دائما في وقت عدمه الذي يجب وجود ذلك
الوقت دائما وواجب الوجود دائما في وقت وجوده الذي يجب وجود ذلك الوقت دائما وهذا من اشنع المحال بل يجري ايضا فيما ادعاه
المانع من امتناع المعدوم بعد طريان العدم او امتناع اتصافه بالوجود بعد طريان العدم حيث عرفت ان مراده من الامتناع هو
الامتناع الذاتي لا الغيري وعرفت ان القائل بنى كلامه على ان هذا الامتناع انما هو لاجل الاقتران بالوقت اي اقتران الموضوع او المحمول
به والزم عليه ما ادعاه وعرفت ان المحقق الدواني سلم ذلك منه وبيان الجريان ظاهر بعين ما ذكرنا في امتناع فرض الامتناع الذاتي
في الحادث في زمان عدمه او في اتصافه بالوجود في زمان عدمه وحيث تحققت ما ذكرنا ظهر لك انه يرد على المحقق الدواني الايراد من
وجهين الاول انه لم يتعرض لابطال فرض الامتناع الذاتي في الحادث في زمان عدمه مع ان الطلب على الابطال في فرض الوجوب
الذاتي فيه في زمان وجوده لو تم يجري فيه ايضا كما ذكرنا وبه ينحسم مادة الشبهة بالكلية حيث ان القائل المذكور ادعى انه يلزم على ما ادعاه
المانع امران احدهما الوجوب الذاتي في الحادث في زمان وجوده والاخر الامتناع الذاتي فيه في زمان عدمه وحسم مادة هذه الشبهة
انما يحصل بابطال كلا الفرضين جميعا لا بابطال احدهما خاصة كما فعله الوجه الثاني انه لا يخفى ان ذلك القائل في مقام ابطال سند
المنع الذي ذكره المانع سواء قرر بالتقرير الاول او الثاني حيث اورد الشبهة عليه بحيث تجري على التقريرين وابطل به السند منعه على ما فهم
من كلام المانع من انه ادعى ان المعدوم بعد طريان العدم او اتصافه بالوجود بعد طريان العدم ممتنع امتناعا ذاتيا وانه ليس هذا الامتناع
الا لاجل الاقتران بالزمان ولا يخفى ان المحقق المذكور ايضا سلم ذلك من القائل كما دل عليه كلامه في مقام ايراده على الشارح بان كلام
مادة الشبهة بحيث كان هو بعد حسم مادة تلك الشبهة عن المانع كان في مقام معاضدة المانع فينبغي ان يكون حسمها بحيث يكون مع
ابطال ما ذكره القائل لا يبطل المانع بوجه وهذا ليس كذلك فانه يهدم بنيان ما ذكره المانع ايضا لانه اذا لم يمكن فرض الامتناع الذاتي فيما
هو مقترن بالزمان فكيف يدعي المانع الامتناع الذاتي فيما ادعاه وهو ايضا نظير ما ادعاه القائل في الفرض المذكور فيهما في البطلان
او الصحة سواء وما الوجه في الفرق بينهما بتجويز احدهما وابطال الاخر بل ليس ايراد القائل الا مبنيا على انه اذا صح فرض الامتناع الذاتي
في المعدوم بعد طريان العدم والحال انه ليس ذلك الا لاجل الاقتران بالزمان لصح الالزام الذي ذكره وانه اذا لم يصح ذلك لما يبطل
الالزام المذكور بل يبطل ما ادعاه المانع ايضا لكنه اورد الالزام على احد التقديرين وسكت عن التقدير الاخر ولا يخفى عليك ان
ايرادنا بالوجه الاول وان امكن دفعه عن المحقق الدواني بانه لعله كان في مقام حسم الشبهة بعضه دون الكل وافاد بطلان فرض

الوجوب الذاتي في الحادث بحيث يمكن ان يعلم منه بطلان فرض الامتناع الذاتي فيه ايضا بالمقايسة فلا ضير فيما هو غرضه كما فهم المحشي
الشيرازي منه وسيأتي بيانه لان المحذور اللازم انما هو الوجوب الذاتي في الحادث وغفلته عن المحدث الا انه يعلم بطلان التعرض
لابطال الوجوب الذاتي ولم يتعرض لابطال فرض الامتناع الذاتي الا ان الايراد بالوجه الثاني محال لا يمكن دفعه عنه بل هو وارد عليه
ويعلم منه ان حسم مادة الشبهة عن المانع لا يمكن بالوجه الذي ذكره بل ينبغي ان يعيد بما ذكرناه سابقا ودفعنا به كلام الشيخ من فرض
المانع ولئن كان امتناع عود المعدوم امتناعا ذاتيا لكنه ليس للزمان مدخل في ذلك بل انما المدخل في ذلك لذلك القيد اي قيد طريان
العدم الذي هو لازم لماهية المعدوم وداخل في مفهوم العود كما بينا وجهه ويظهر منه ان حسم مادة الشبهة انما يحصل به لا بما ذكره ذلك المحقق
ويظهر انعكاس التشنيع فتدبر وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فلا باس للتعرض لبيان ما ذكره المحشي الشيرازي متعلقا بالنقل عن المحقق
المذكور هنا والحجة على منواله وكذا البيان ما فيه فنقول قوله في الحاشية اعلم ان وجه الموافقة لابطال السند المذكور انه يريد بالتجويز
احد ما حرر قوله الوجود او وجوده قوله ولوجوزنا اه والثاني من قوله ولوجوزنا اه الى اخرها قال اي ان في مقام ابطال السند المذكور
ثانيا اي السند بالتقرير الثاني الذي اعتبر فيه الاختلاف في جانب المحمول اي الوجود لا في مقام منعه حيث ان منعه لا يفيد وانه ابطل في الجهتين
الوجه الاول بطريق البرهان والثاني بطريق النقض الاجمالي والالزام وقوله ولما كان ابطال السند الاخص لا يفيد في دفع المنع بناء
على ان ما ذكره من الوجه الثاني لابطال السند الثاني يبطل الوجه الاول من السند الاول عبارته اشبه بابطال الثاني فيدل على ان
السند الثاني اخص من المنع وكان مراده بالاخصية الاخصية بحسب التقرير والا فقد عرفت ان السند في الحقيقة امر واحد مساو للمنع ودلالته
ايضا على ان ابطال السند الاخص لا يفيد في دفع المنع بل ينبغي ان يبطل كلا السندين على التقريرين اللذين كل واحد منهما كفوه اخص من المنع
ومجموعهما ولذلك نبه المحقق ره في كلامه في مقام توجيه كلام القائل والايراد عليه على ان ما ذكره القائل من الوجه الثاني الذي
ذكره بطريق الالزام لابطال السند الثاني اي بالتقرير الثاني يبطل الوجه الاول من السند ايضا اي بالتقرير الاول الذي يبنى على اعتبار
الاختلاف في الموضوع فيبطل السند ان جميعا فيبطل المنع ثم ان عبارة القائل اشبه بابطال السند الثاني وقوله والاظهر ان يقول
ما ذكره لابطال السند الثاني يمكن اجراؤه في ابطال الاول لان ما ذكره صريح في ابطال الثاني مناقشة مع المحقق المذكور في قوله لان
ظاهر عبارته اشبه بالابتناء على الوجه الاخير وفيه منع انه نبه عليه لان ما ذكره القائل من الوجه الثاني لابطال صريح في ابطال السند
الثاني ولا يظهر منه ان نظره الى ابطال السند الاول ايضا حتى يبطل هو ايضا به فعلى هذا فالاظهر ان يقول المحقق ان ما ذكره القائل من
الوجه الثاني لابطال السند الثاني يمكن اجراؤه في ابطال السند الاول ايضا ولا يخفى عليك ان هذه المناقشة بهذه وقوله ولم يتعرض
لجريان الوجه الاول من وجهي ابطال السند في السند الاول ولا يخفى عليك جريانه بان يقال المهية من حيث هي ذاته لا تكلف اعادة
واستيناف فلا تختلف في اقتضاء الامكان الاتصاف بالوجود الواحد اي ان المحقق لم يتعرض لجريان الوجه الاول من وجهي ابطال السند
الذي ذكره بطريق البرهان بقوله الوجود امر واحد في حد ذاته لا تختلف اعادة واستيناف في ابطال السند الاول الذي ذكره اشارة بالتقرير

الاول في ذيل قول المص اولا ولا يخفى عليك جريانه فيه بان يقال الخ ولا يخفى عليك ايضا ان المحقق اشار اليه في قوله وكان حق العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكها في مقتضيات الذات الواحدة ايا ما كانت الخ وقوله ثم لما كانت المنافية الا ان الشارح اشار اليه في التحقيق الذي مهده تتوجه على قوله لجاز الانقلاب الذاتي تنبيها على ان هذا ليس انقلابا ذاتيا اصطلاحا طوى في توجيه كلامه لو فيه حديث الانقلاب الذاتي واكتفى بلزوم غناء الحوادث عن المحدث كانه فهم هذا الاكتفاء من قول المحقق في تقرير الشبهة على السند الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا ومن قوله في تقريرها على الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده حيث لم يتعرض للزوم الانقلاب بل انما تعرض للزوم الوجوب الذي هو مستلزم للزوم غناء الحوادث عن المحدث وكذا فهم من ان في تمام حسم مادة الشبهة انما تعرض لابطال فرض الوجوب الذاتي لا لابطال فرض الامتناع الذاتي ايضا حيث يعلم منه ان المحذور اللازم انما هو غناء الحوادث عن المحدث دون الانقلاب ايضا فلهذا اطلبه ولم يتعرض لابطال الانقلاب في الحل انه لما كانت المنافية الا للشبهة ان الشارح رايه بقوله مقصود المانع ان العود ليس وجود المطلق الخ وان الشارح رايه في التحقيق الذي مهده تتوجه على قول القائل لجاز الانقلاب الذاتي تنبيها على انه ليس انقلابا ذاتيا اصطلاحا ولم يكن وجه لدفع تلك المنافية طوى المحقق في توجيه كلام القائل في تقرير الشبهة لدفع تلك المنافية عنه حديث الانقلاب الذاتي الذي ذكره ايضا واكتفى من بين المحذورين اللذين ادعى القائل لزومهما باحدهما وهو لزوم غناء الحوادث عن المحدث ولم يتعرض للزوم المحذور الآخر وهو الانقلاب الذاتي وقوله وح يندفع الخ الشارح بقوله فنقول هذا القائل ولو جوزنا الى قوله ولا يلزم ايضا لان المراد من كون شيء واحد ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق في كليهما بل اما باعتبار الوجود الخاص في كليهما او باعتبار الوجود المطلق في الاول والخاص في الثاني وح نظر لان المانع جوز هذا الشق حين كتب في توجيه كلام القائل بلزوم غناء الحوادث عن المحدث يندفع عنه ما اورده عليه الشارح بان قوله ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا الخ لا تعلق له بكلام المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وبيان الاندفاع ان مراد القائل بقوله ولو جوزنا الخ ليس تجويز كون شيء واحد ممكنا في زمان ممتنعا في آخر باعتبار الوجود المطلق في كليهما حتى يكون مدعيا للزوم الانقلاب الذاتي ويرد عليه ما اورده الشارح بل باعتبار الوجود الخاص في كليهما او باعتبار الوجود الخاص في الثاني والمطلق في الاول كما ذكره الشارح ايضا في بيان مقصود المانع بقوله ان العود ليس وجودا مطلقا الخ وح يكون معنى كلام القائل انه لو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء باعتبار الوجود المطلق والخاص ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة باعتبار الوجود معللا بان الاول مطلق ولان الثاني خاص لجاز ان يكون شيء واحد ممتنعا في زمان كزمان عدمه باعتبار الوجود المطلق او الخاص وواجبا في زمان آخر كزمان وجوده باعتبار الوجود الخاص معللا بالتعليل المذكور وح وان لم يلزم الانقلاب الذاتي لكون الوجودين متغايرين اما على تقدير ارادة المطلق في الاول والخاص في الثاني فظاهر واما على تقدير ارادة الخاص في كليهما فلان المراد بالخاص في كل منهما هو غير الآخر لكنه يلزم

الغنى غناء الحوادث عن المحدث وهو كاف في المحذور ولا يخفى انه يكون هذا الالزام ح متعلقا بكلام المانع واردا عليه ولم يظهر من المانع انه قائل بهذا التجويز كما ادعاه الشارح من عدم التعلق وعدم القول وعدم اللزوم وبهذا التوجيه كما يندفع ايراد الشارح عن كلام القائل كذلك يندفع عما ذكره المحقق في توجيه كلام القائل حيث اورد ايضا ولو كان موهما للزوم الانقلاب ولارادة الوجود المطلق في كلا الحالتين لكن المراد ما ذكر فتدبر وانت خبير بان هذا التوجيه لا يحسم مادة ما اورده الشارح على القائل فانك قد عرفت ما بيناه من مقصود الشارح ولا يخفى عليك انه للشارح ان يقول على تقدير تسليم ان القائل اراد بقوله ولو جوزنا الخ هذا المعنى مع كونه خلاف ظاهر كلامه كما سبق بيانه ان المانع ولو قال بامتناع الوجود في زمان الاعادة وكونه وجودا خاصا لكنه لم يقل بذلك لكون اعتباره وجودا مطلقا بل قال ان امتناعه وكذا كونه خاصا انما هو لاجل قيد مناف معتبر فيه ولازم للهوية المعدوم ارتباطا بالعدم الذي صار به الخاص المذكور وليس هو في الوجود الابتدائي سواء اعتبر وجودا مطلقا او غير مقيد بقيد كذلك كما فعله الشارح او اعتبر وجودا خاصا آخر فلذلك كان ممكنا وكما انه ليس قيد مناف معتبرا مع الوجود الابتدائي كذلك ليس معتبرا فيما ذكره القائل من الالزام حيث انه ليس مع الحادث في زمان عدمه قيد مناف يوجب امتناعه او امتناع اتصافه بالوجود وكذا ليس معه في زمان وجوده قيد كذلك يوجب وجوبه او وجوب اتصافه بالوجود سوى الاقتران بالزمان وهو بمجرده لا يكون منشأ لذلك كما عرفت بيان ذلك كله فيما تقدم فيظهر منه انه على تقدير حمل كلام القائل على هذا التوجيه ايضا لا يظهر وجه لورود الالزام الذي اورده على المانع كما انه على تقدير حمله على اعتبار الوجود المطلق في كلا الحالتين كما هو ظاهر كلامه لا يرد الالزام ايضا عليه فان المانع لم يقل باعتبار الوجود المطلق فيهما بل قال باعتبار الوجود المقيد الخاص في الثاني كما بين الشارح مقصوده واعتبار المطلق او خاص آخر في الاول فيظهر منه ان ايراد الشارح على القائل وارد على كل تقدير وغير مندفع عنه بوجه اصلا على ان هذا التوجيه مخالف لظاهر كلام القائل لانه يجعل ادعاء القائل لزوم الانقلاب الذاتي كما هو صريح كلامه لغوا بل باطلا لان هذا الانقلاب انما يتصور اذا اريد الوجود المطلق في كليهما او اريد وجود خاص بعينه من جهة واحدة في كليهما واذ ليس فليس تشكل كونه مستدركا لا دخل له في المحذور كما فهمه المحشي المذكور الا انه يجعل ما ادعاه القائل في الشق الاول من الالزام وهو كون الحادث في زمان عدمه ممتنعا مستدركا ايضا لا طائل تحته اذ لو كان المحذور اللازم هو غناء الحوادث عن المحدث وحده لكفى ان يقول يلزم ح كون الحادث في زمان وجوده واجبا بالذات من غير تعرض لبيان حاله في زمان عدمه مع انه تعرض له مقابلة لكلام المانع حيث انه تعرض لبيان حال الممكن او لوجوده في زماني الابتداء والاعادة الا انه ح لا يلزم ادعاء لزوم كون الحادث في زمان عدمه ممتنعا بل يكفي ان يقال انه يلزم كون الحادث في زمان عدمه ممكنا وفي زمان وجوده واجبا اذ على هذا ايضا يلزم غناء الحوادث عن المحدث كما هو المقصود بل كون هذا التوجيه يجعل ما ادعاه المحقق في توجيه كلام القائل على التقريرين من لزوم كون الحادث في زمان عدمه او اتصافه بالوجود في زمان عدمه ممتنعا مستدركا ايضا بعين ما ذكرنا فتدبر وقوله فان قيل في توجيه الانقلاب الذاتي الخ قد قيل انه لا يخلو اما ان كان هذا التوجيه يجعل حديث الانقلاب الذاتي لكن

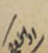
ادعى القائل او صاحب المواقف لزومه مستدركا اراد توجيه الانقلاب بمعنى لا يكون مستدركا فنقول اولا ان القائل لعله اراد بالانقلاب الذاتي في مثل هذه الصورة ان يكون شيء واحد في زمان عدمه ممتنعا باعتبار الوجود المطلق او الخاص ثم يصير في زمان وجوده واجبا باعتبار وجود خاص آخر وهذا وان لم يكن انقلابا ذاتيا اصطلاحا لكنه اطلق عليه لفظه تجوزا ثم اجاب عنه بان هذا المعنى لا يلائم ما ذكره القائل بقوله وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر فان المخالفة لبديهة العقل انما هي متحققة في الانقلاب الذاتي اصطلاحا لا في مثل هذه الصورة بل لا يحتمل منظور فيه فلا حاجة لذلك لم يتوجه المحقق لتوجيه الانقلاب بل رأى اسقاطه اولى وقد ذكر وقوله الا انه ح دفع لما يراد اه اشارة الى ترجيح الوجه الاول لابطال السند بتغيير العبارة قد تقدم بيانه مع ما فيه فتذكر وقوله ولا يخفى انه ح ينبغي لتطبيق التعليل على الدعوى ان يغير الدعوى او يعمم الدليل عند قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية لان هذا الدليل بظاهره لا ينطبق الا على الوجوب الذاتي ولا يتناول الامكان والامتناع كما يظهر بالتأمل مناقشة مع المحقق وحاصلها انه عند تغيير العبارة بقولنا لان الاشياء المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكها في مقتضيات الذات الواحدة ايا ما كان يكون التعليل مختصا بالوجوب الذاتي لان مقتضيات الذات لتلك الاشياء المتوافقة ان اريد بها الوجودان اي الوجود المبتدأ والمعاد انما يتصور في الوجوب حيث ان ذات الواجب يقتضي بذاته الوجود لا في الامتناع والامكان اما الامكان فظاهر لان ذات الممكن بذاته لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم بل مقتضى ذاته عدم اقتضاء شيء منهما ولو نظرا بالنظر اليه على السواء واما الامتناع فلان ذات الممتنع على تقدير ان يكون له اقتضاء يكون مقتضيا للعدم لا الوجود كما هو المفروض وحيث كان هذا التعليل مختصا بالوجوب الذاتي فينبغي لتصحيح التعليل اما تغيير الدعوى في كلام القائل بحذف قوله امكانا وامتناعا والاكتفاء بقوله وجوبا في قوله فان ذلك يستلزم الوجودان المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا حتى ينطبق التعليل على الدعوى او تعميم الدليل عند قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية بحيث يشمل الامكان والامتناع ايضا حتى ينطبق عليه ايضا ولا يخفى ان كلا من تغيير الدعوى وتعميم الدليل غير مستقيم هنا اما الاول فلان هذا القائل قد ذكر الامكان والامتناع ايضا وحذفهما غير مستقيم واما الثاني فلان التعليل المغير ليس لشمولهما بل لا يتناول الا الوجوب الذاتي ولا عبارة هنا غير ذلك بحيث يشملهما وبها يندفع الايراد الثاني للشارح وانت خبير باندفاع هذه المناقشة عن المحقق بان يقال يمكن ان يكون المراد باقتضاء الذات الواحدة ايا ما اقتضاؤها للاتصاف به امتناعا او امكانا او وجوبا او اقتضاؤها لوجوب الاتصاف به او لامتناع الاتصاف به او لامكان الاتصاف به فكما يصح في الوجوب ان ذات الواجب يقتضي وجوب الاتصاف بالوجود كذلك يصح في الامتناع ان يقال ان ذات الممتنع يقتضي امتناع الاتصاف به وفي الامكان ان يقال ان ذات الممكن يقتضي امكان الاتصاف به وهذا كما ان المحشي المذكور نفسه في كلامه الآتي حيث ذكر جريان الوجه الاول من وجهي ابطال السند في ابطال السند الاول قال الماهية امر واحد في حد ذاته لا يختلف اعادة وابتداء فلا يختلف في اقتضاء امكان الاتصاف بالوجود الواحد فاسند اقتضاء امكان الاتصاف بالوجود الى الماهية الممكنة واذا قلنا انه يمكن اسناد الاقتضاء الى الممتنع والممكن ايضا لم

على سبيل التجوز وح فيكون الدليل عاما كالدعوى لا يحتاج فيه الى تغيير آخر وكذا لا يحتاج الى تغيير الدعوى في تطبيق الدليل على المدعى فافهم وقوله ويمكن ان يقال الوجوب والامكان اذا اخذت صفة للوجود كانت من مقتضيات الوجود فلا حاجة الى تغيير العبارة لان الكلام في المقام الذي هو صفة الوجود ضرورة ان المانع لم يقل ان الذات يصير واجبا في وقت ممكنا في وقت آخر مناقشة اخرى مع المحقق حاصلها ان مقصود المحقق من تغيير العبارة انما هو دفع الايراد الثاني للشارح على الوجه الاول لابطال السند ودفعه لا يحتاج الى هذا التغيير في العبارة حتى يرد عليه المناقشة المتقدمة بل انه لو ابقيت عبارة القائل بحالها لاندفع عنه ايراد الشارح من غير ورود مناقشة عليه وبيان الاندفاع ان هذه المواد الثلث اي الوجوب والامكان والامتناع اذا اخذت صفة للوجود كما هو ظاهر كلام المانع والقائل كانت تلك المواد من مقتضيات الوجود لكونها صفات له لا من مقتضيات الماهية لعدم كونها صفات لها بل صفات لوجودها فعلى هذا يصح اسناد الاقتضاء الى الوجود ولو اسند الاقتضاء الى الماهية ايضا يكون المراد به نظير الوصف بحال متعلق الموصوف يعني ان اقتضاء الماهية لها بمعنى اقتضاء وجوداتها لها فح يكون ما قاله القائل من ان الاشياء المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها صحيحا ومع صحته يكون مقابلا لكلام المانع ومقتضى له فان المانع وان اسند الاقتضاء الى الماهية كما زعم الشارح الا ان معنى قوله هنا ينبغي ان يكون راجعا الى اسناد الاقتضاء الى الوجود لما ذكرنا انه لا يجوز اختلاف اقتضاء الوجود امكانا ووجوبا وامتناعا كما سلم الشارح من القائل كذلك لا يجوز اختلاف اقتضاء الماهية في ذلك سواء بسواء ولئن ادعى الشارح جوازه فيه فلا حاجة الى تغيير العبارة لان الكلام في المعاني التي هي صفة للوجود وهذه المواد كذلك لا انها صفات للماهية ضرورة ان المانع ايضا في كلا التقريرين للسند لم يقل بكونها صفات للماهية بل قال بكونها صفات للوجود وهذا هو بيان مقصود المحشي المذكور بالاكتفاء بقوله ضرورة ان المانع لم يقل ان الذات يصير واجبا في وقت ممكنا في وقت آخر الاكتفاء بقوله ضرورة ان المانع لم يقل ان الذات يصير ممتنعا في وقت ممكنا في وقت آخر لكن المقصود واضح وهو ان المانع لم يقل بصيرورة الماهية بذاتها ممتنعة او واجبة او ممكنة بل قال بان وجودها يصير ممكنا او ممتنعا او واجبا والآن فيما ذكره نظر لانه مبني على ان يكون مقصود الشارح من الايراد ما فهمه وقد ثبت فيما تقدم مقصود الشارح بحيث لا يرد عليه كلام القائل سواء غير التعليل ام لم يغير واما ثانيا فيما ادعاه من كون المواد الثلث من مقتضيات الوجود مطلقا مناقشة فانه ربما يمكن ان يقال ان المقتضي في الحقيقة هو الماهية لا الوجود وانه اذا نسب الاقتضاء الى الوجود فهو بالحقيقة منسوب الى الماهية نظير الوصف بحال متعلق الموصوف لكن هذه المناقشة كانها لا تقدح فيما هو غرض المحشي هنا فتدبر ثم ان قول المحشي المذكور في الحاشية التالية المعنونة بقوله قوله فلا يكون واجب الوجود بالذات لاحتياجه الى الاقتران بالزمان مثلا الخ ما ذكره في تلك الحاشية بيانه ان ما ذكره المحقق في حسم مادة الشبهة ان الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود معناه انه لا يكون واجب الوجود بالذات لاحتياجه الى الاقتران بالزمان مثلا وقوله فيه لا يقال يلزم عدم الاحتياج الى المؤثر الموجود وهذا كاف في لزوم المحذور ايراد على المحقق بانه وان كان فرض الوجوب الذاتي الذي هو ظاهر كلام صاحب المواقف منتفيا لما ذكره لكنه يلزم محالا آخر وهو لزوم عدم

اى جهة له المؤثر الموجود وبعبارة اخرى لزوم الوجوب الغيرى من غير ان يكون هنا امر يكون منشأ لهذا الوجوب الغيرى ولا يخفى ان
ذلك غير ممتنع ولزومه ظاهر ولعله كان هو مقصود صاحب المواقف فى الالزام على المانع حيث ادعى لزوم غناء الحوادث
عن المحدث وقوله ان الذات مع هذا الوصف انما هى علة لمقتضى الوجوب واما اصل الوجود فلا بد من الاستناد الى علة موجودة
لما تقرر عندهم ان العدم لا يفيد الوجود وذلك كما ان العدم الطارى مستند الى عدم علته فكذا وجوبه الذى فى قوة امتناع وجوده
ثانيا مستند الى الذات مع الحيثية ثم يمكن ان يجاب عنه بانه لو كان ذلك هو مراد صاحب المواقف فهو لا يرد الزاما على المانع لان
للمانع ان يقول يجوز ان يكون الذات بذاتها وشرط هذا الوصف اى وصفا قبل الانتفاء ان زمان الوجود علة لنفس
الوجوب اى هذا الوجوب الغيرى اللاحق واما اصل الوجود فلا بد من الاستناد الى علة موجودة لما تقرر عندهم ان العدم لا يفيد الوجود
فلا يلزم عدم اى جهة له مؤثر موجود ولا ان يكون هناك الوجوب الغيرى من غير ان يكون شئ منشأ له حتى يرد الزاما على المانع وبهذا
كما ان المانع قال فى امتناع اعادة المعدوم يجوز ان يكون العدم الطارى الذى جعله مانعا عن عود الوجود مستندا الى عدم علته اى
عدم علة وجوده وذلك المعدوم المفروض يجوز ان يكون وجوب ذلك العدم الطارى الذى فى قوة امتناع وجود ذلك المعدوم
ثانيا مستندا الى ذات المعدوم مع قيد طريان العدم ولا يخفى ان ما ذكره انما هو مبنى على ما فهمه صاحب المواقف من كلام المانع وتبعه
فيه المحقق الدوانى واما على ما وجهنا به كلام المانع كما فهمه الشارح منه وبيناه ايضا فلا ورود لما ذكره صاحب المواقف على المانع
بوجه ولا يحتاج الى دفعه بهذه التكلفات التعسفات والله اعلم بالصواب وحيث احطت خبرا بما ذكرناه وظهر لك اندفاع ما
اورده القائل الاول وكذا صاحب المواقف عن كلام المانع وظهر ايضا اندفاع ما اورده المحقق الدوانى وتبعه فيه المحشى الشيرازى
على ما ذكره الشارح فى جواب ايراد صاحب المواقف حتى ان يظهر لك ان ما اورده الشارح على المانع بقوله واقول يمكن تتميم هذا الدليل
بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم الى آخر ما ذكره بطريق وجه فنقول انه اراد بذلك تتميم الدليل الذى نقله عن القائلين
بجواز اعادة المعدوم بابطال ما ذكره المحقق الطوسى فى جوابهم بطريق المنع بانه يمكن ان يكون امتناع اعادة المعدوم
لازما لماهيته بشرط طريان العدم اراد الشارح ان يبطل سند منع المانع الذى يكمل هذا المنع فى كلام ان يكون سندين له
من مجموع الامرين سند والمنع وابطالهما يبطل المنع بالكلية فيبطل الجواب الذى ذكره المحقق الطوسى فقال ان الحكم بامتناع عود المعدوم
كما ذكره المعترض فى الجواب ان اريد الحكم انه ان تم فانما هو ان الذات المكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم
المسبوق بالوجود بان يكون التقييد فى جانب المحمول كما هو مفاد تقرير الشارح لسند المنع واما ان يكون الذات قد اتصف بالعدم المسبوق
بالوجود يمتنع وجودها بان يكون التقييد فى جانب الموضوع كما هو مفاد التقرير الاول للسند وعلى التقديرين فالموصوف بالامتناع اما
الوجود او الوجود المنسوب الى تلك الماهية او اتصافها بالوجود حيث ان المآل واحد ولذلك جعل فى التلخيصين كون الموصوف به
الوجود وفى ابطالهما كونه هو اتصاف الماهية بالوجود ثم بين ان كلا التلخيصين باطلان لان القيد المعتبر فيها فى جانب المحمول او

او الموضوع انما هو فى الحقيقة قيدان اثنان احدهما المسبوقية بالعدم والثانية المسبوقية بالوجود ولا شبهة فى انه لا مدخل لواحد منهما ولا
لمجموعهما فى هذا الامتناع اى امتناع الوجود او امتناع اتصاف الماهية بالوجود وبيان ذلك اما فى التلخيص الاول فلانه لا شبهة فى ان
اتصاف ذات المكن بالوجود المطلق غير المقيد بالقيد غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اى بالعود لكان
هذا الامتناع ناشيا اما من المسبوقية بالعدم فهذا باطل لانه على هذا يلزم ان لا يتصف ماهية بالحدوث حيث ان الحدوث وجود مسبوق
بالعدم واما من المسبوقية بالوجود فهذا باطل ايضا لانه على هذا يلزم ان لا يتصف ماهية بالبقاء ولو كان فى البقاء تجاوز فى الحكم حيث
ان البقاء وجود مسبوق بالوجود واما من مجموع القيدين فهذا باطل ايضا لانا نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع
وحيث بطلت الاحتمالات الثلثة ثبت ان اتصاف الذات المكنة بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى اتصافها بالعود غير ممتنع وهو المط
واما فى التلخيص الثانى فلانه لا شبهة فى ان ذات المكن من حيث هى اى غير مقيدة بقيد او وصف لا يمتنع اتصافها بالوجود فلو امتنع اتصاف
ذاته المقيدة بالقيدين والموصوفة بهذين الوصفين بالوجود اى بالعود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من المسبوقية بالعدم واتصافها
فهذا باطل والا لم تخرج ماهية من العدم الى الوجود حيث ان الذات متصفة بالعدم ح واما من المسبوقية بالوجود فهذا باطل ايضا لان
الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على ان الاتصاف بالفعل فقد
صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب فاعادتها على الفاعل اهون ولا اقل ان لا يفيدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هى عليه
بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات لكونها ممكنة بالذات ودعوى بطلان الامكان ذلك واما من مجموع الوصفين فهذا ايضا باطل لانا نعلم
بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع وحيث بطلت الاحتمالات الثلثة ثبت ان ذات المكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود
لا يمتنع اتصافها بالوجود اى بالعود وهو المط وهذا الذى ذكرنا هو محصل كلام ما ذكره فى تتميم الدليل ولا يخفى عليك ان ما ذكره فى ابطال
ان يكون المسبوقية بالعدم منشأ للامتناع المذكور فى كلا التلخيصين دليل واحد وان كان مختلف العبارة حيث ان لزوم عدم اتصاف
ماهية بالحدوث كما ذكره فى الاول ولزوم عدم خروج ماهية من العدم الى الوجود معناهما واحد واما ما ذكره فى ابطال ان يكون المسبوقية
بالوجود منشأ للامتناع المذكور فهو فى التلخيص الثانى امر آخر غير ما ذكره فى التلخيص الاول حيث انه فى الاول لزوم عدم اتصاف ماهية
بالبقاء وفى الثانى هو الدليل الاخير المبنى على منع الترديد بل هو الجواب الذى ذكره القائلون بجواز عود المعدوم عما اورده عليهم القائلون
بامتناعه حيث انك قد عرفت مما نقلنا من كلام الفاضل الهادى فيما سلف انه نقل عن القائلين بجوازه دليلا على مدعاه انه لو
امتنع عود المعدوم لزم انقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى الى آخر ما نقله عنهم وما آله هو الدليل الذى نقله الشارح عنهم فى جملة
كلام المصنف اشارة الى الجواب عنه ثم نقل عن القائلين بامتناعه ايرادا عليه وجوابا عنه مفاده ان العود اى الوجود الثانى مقيد
بكونه بعد الوجود الاول متخللا بينهما عدم والممتنع هو هذا القيد والوجود الاول خال عن هذا القيد لانه وجود اول بعد عدم او لم يكن
مطلقا بالنسبة الى هذا الوجود وتحقق الامتناع فى المقيد لا يستلزم تحققه فى المطلق لما بينهما من المغايرة الذاتية الى آخر ما نقله عنهم ثم نقل

عنهم عن القائلين بجوازه جوابا عن هذا الايراد وهو ما ذكره الشارح ايضا دليلا على انه لا يمكن ان يكون المسبوقية بالوجود منشأ للامتناع المذكور
ودفع منع ... فى ان ما ذكره الشارح اولا لابطال ان يكون المسبوقية بالوجود اذا اعتبرت قيدا للمحمول منشأ لهذا الامتناع اى لزوم
عدم اتصاف ماهية بالبقاء لو تم لجرى فى ابطال ذلك لو اعتبرت قيدا للموضوع ايضا كما فى التلخيص الثانى ولم ما ذكره ههنا فى ابطال
ذلك اى الدليل المبنى على الترديد لو تم لجرى فى الاول ايضا فيرد عليه سؤال وجه الفرق بين الدليلين فى الصورتين ويمكن ان يقال ان النكتة
المخالف بينهما فى الدليل انما هى فى الدليل اشارة الى ان كلا من الدليلين يجرى فى كل من الصورتين واما حاصل ان الدليل
الاول انما يجرى فى الوجود المسبوق بالوجود الذى يكون المسبوقية فيه بلا واسطة اى لا يتخلل بينهما عدم كما فى صورة البقاء ولا يجرى فى الوجود
المسبوق بالوجود الذى يكون المسبوقية فيه بالواسطة ويتخلل بينهما عدم كما فيما نحن بصدده اى العود حيث انه لذلك ذكره فى
ابطال التلخيص الثانى ما يجرى فى صورة تخلل العدم ايضا وهو الدليل الذى ذكره بقوله لان الوجود الاول الخ واشار بذلك ايضا الى
انه يجرى فى ابطال التلخيص الاول ايضا ... ان المسبوقية بالوجود مطلقا لا يمكن ان يكون منشأ لهذا الامتناع اما المسبوقية بلا واسطة
سواء كانت قيدا للموضوع او المحمول فلانه يلزم ان لا يتصف ماهية بالبقاء واما المسبوقية بواسطة اى مع تخلل العدم سواء كانت ايضا قيدا
للموضوع او المحمول فلا الدليل الذى ذكره هنا الخ ثم يمكن ان يقال انه اشار ايضا الى ان القيد الذى اعتبرناه قيدا للمحمول فى التلخيص الاول
وقيدا للموضوع فى التلخيص الثانى لو اعتبر قيدين اثنين للمحمول او الموضوع كما اعتبرناه فظاهر انه لا يمكن ان يكون منشأ للامتناع المذكور
لما ذكرنا من الوجه فى ابطال كون كل من المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود او مجموعهما منشأ له وكذا لو اعتبر قيدا واحدا اى ان يكون المسبوقية
بالعدم قيدا للمحمول او الموضوع والمسبوقية بالوجود قيدا للعدم كما هو المحتمل فانه لا يكون ايضا منشأ له لما ذكرنا من الدليل الاخير فسواء اعتبر
ذلك القيد قيدين اثنين ام قيدا واحدا لا يكون منشأ لهذا الامتناع ولا يخفى عليك ان الاشارة الاولى وان كانت مما يمكن فهمها من
كلامه بتكلف فغاية الامر الاشارة الاخيرة مما يأبى عنها كلامه فانه صريح كلامه فى ابطال التلخيصين بان جعل القيد قيدين اثنين لا واحدا
ومع ذلك فلا يخفى ان فى كلامه انظارا اما اولا فلانه ما اشار اليه المحشى الشيرازى ... ان ما ... عليه من كون القيد هنا قيدين اثنين للمحمول
او الموضوع خلاف ... المانع فان للمانع ان يقول انا لم اجعله قيدين اثنين للمحمول او الموضوع بل جعلته قيدا واحدا لا قيدين كما هو
ظاهر العبارة فى كلا تقريرى سند المنع فى كلامنا وكذا هو ظاهر عبارة القائلين بامتناع العود كما نقله الفاضل الهادى عنهم وكذا هو صريح
معنى الاعادة ... حيث ان المسبوقية بالعدم قيدا للمحمول او الموضوع والمسبوقية بالوجود قيدا للعدم وعلى تقدير عدم ظهور
العبارة فى ذلك وعدم صراحة الاعادة فى ذلك ايضا فلا يخفى انه يمكن ان يقال بوحدة القيد هنا على ان المذكور فى مقام المنع كما هو شأن
المانع فيندفع ما ذكره الشارح فى ابطال كون كل من القيدين منشأ للامتناع فى ابطال التلخيص الاول وفى ابطال كون المسبوقية بالعدم منشأ له
فى ابطال التلخيص الثانى اما لزوم كون المكن غير متصف بالبقاء فلان البقاء ليس مسبوقا بالعدم المسبوق بالوجود الذى كلامنا فيه بل انما هو
مسبوق بالوجود خاصة بلا واسطة واما لزوم عدم اتصاف ماهية بالحدوث وكذا لزوم عدم خروج ماهية من العدم الى الوجود فلان الحدوث



او الخروج من العدم ليسا مسبوقين بالعدم المسبوق بالوجود بل انهما مسبوقان بالعدم السابق على الوجود وحده ومنه يظهر ان التعليل
المحشى الشيرازى بان دفع الاول غير جيد فانه يندفع به الثانى ايضا بل جميع ما ذكره الشارح فى تتميم الدليل حيث ان كلا مبنى على جعل
القيد قيدين اثنين وقد عرفت بطلانه تحكم لا يندفع به كلما ذكره من الدليل الاخير لابتنائه على تقدير وحدة القيد وسيأتى بيان وجه
اندفاعه ايضا ونبه ما اشار اليه المحقق الدوانى وكانه على سبيل التنزل وبيانه انه على تقدير تسليم كون القيد هنا قيدين اثنين لا قيدا
واحدا فما ذكره الشارح فى ابطال كل من التلخيصين من قوله ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع ومعلوم بالضرورة ايضا
ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع ممنوع بل هو اول المسألة وكيف يسمع دعوى الضرورة فى مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام
وحيث ذكرنا انه يمكن ان يكون هذا الكلام من المحقق الدوانى على سبيل التنزل فلا يرد عليه ما ذكره المحشى الشيرازى من ان الشارح فى جعل
القيدين قيدا للوجود ... واليه يرد على الشارح على تقدير جعل القيد قيدين اثنين كما مضى ما اشار اليه ذلك المحقق ايضا وهو انه
يمكن اجراء نظير ما ذكره فى تتميم الدليل فى استلزام ازلية الامكان امكان الازلية الذى نفاه الشارح فيما تقدم منه فى التمهيد فما ذكره فى التتميم
مخالف لما ذكره فى التمهيد بل هو ينتقض به وبيان الاجراء انه يمكن ان يقال ان اتصاف ذات المكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه
بالوجود المقيد بالدوام لكان هذا الامتناع ناشيا من هذا القيد اى قيد الدوام الذى جعل قيدا آخر للمكن لكنه ليس منشأ للامتناع والا لم
يتصف المكن بالدوام ومعناه كما ذكره المحشى الشيرازى والا لم يتصف المكن بالدوام المطلق المتحقق فى ضمن دوام الوجود ودوام العدم المتحقق فى
ضمن دوام العدم وهذا باطل لان اتصاف المكن بدوام العدم مما لا يمكن انكاره بل هو مما لم يخالف فيه احد ولئن كان اتصافه بدوام الوجود
مختلفا فيه بين القائلين بقدم العالم والقائلين بحدوثه متحققا عند القائلين بقدمه وهذا مع قطع النظر عن ان من قال بالصفات الموجودة
الزائدة على ذاته تعالى قال بتحقق اتصاف المكن بدوام الوجود فان قلت للشارح ان يقول فى دفع هذا الاجراء ... انا نجيب عن
امتناع اتصاف ذات المكن بالوجود المقيد بالدوام وجعلنا الامتناع ناشيا من هذا القيد فاللازم علينا ان لا يتصف المكن بدوام الوجود وهو
حق نلتزمه فان فرض اتصافه بدوام الوجود انما يصح عند من قال بقدم العالم او بالصفات الزائدة وكلا المذهبين باطل كما تقرر فى محله
وليس يلزم علينا ان لا يتصف المكن بالدوام المطلق المتحقق فى ضمن دوام العدم حتى يكون باطلا قلت ففيه حينئذ ... القيد قيدا آخر
ان يجعل الوجود قيدا او وصفا للمكن ويجعل الدوام قيدا للقيد الاول اى الوجود فليكن الحال فيما ذكره فى التتميم كذلك فلم جعله قيدين اثنين
مع كونه خلاف ظاهر كلام المانع بل خلاف صريح كلامه فى محل اعتراض المحقق على الشارح ان اعتبر القيد قيدين اثنين كما ذكره فى التتميم فيرد
عليه انه يمكن اجراء نظير ذلك فى استلزام ازلية الامكان امكان الازلية وان اعتبره قيدا واحدا حتى يندفع عنه هذا الاجراء فيلزم الحكم
بما ذكره فى التتميم لكنه به يندفع ما ذكره فالفرق بجعل القيد قيدين اثنين فى التتميم وجعله قيدا واحدا تحكم ومنه يظهر ان المحقق الدوانى
نظر الى امكان جعل القيد قيدا واحدا وانه به يندفع ما ذكره الشارح فى التتميم ولذا اورد عليه على تقدير جعل القيد قيدين اثنين اما على سبيل
التنزل او التسليم كما ذكرنا ولئن كان ايضا معنى اراده على مذهب البعض فتدبر وتفهم ما اورد المحقق الدوانى على قوله لان الوجود الاول

لم افادها زيادة استعداده وحاصلها امتناع فرض المقدم في الشرطية الاولى ولذلك امتنع لزوم التالي له ومنع حقية التالي في الشرطية الثانية
بيان الاول انه من البين ان الشيء كالوجود الاول اذا حصل بالفعل كما هو المفروض بطلت المادة القابلة له كما هي من جميع مراتب استعداده
فلا يبقى استعداده له بوجه اصلا فضلا عن ان يكون الوجود الاول معينا لزيادة استعداده له اذ الاستعداد والفعلية متنافيان وما سبق عليه المادة
استعداده اصلا لا يمكن حدوثه مطلقا فضلا عن ان يكون قابليته للوجود اقرب واعادته على الفاعل اهون وبالجملة فمع عدم بقاء الاستعداد
له بوجه كيف يكون قابلية الوجود اقرب وهذا هو بيان ايراده في الشرطية الاولى وقد اعترض عليه المحشي الشيرازي واجاب عنه وحاصل الاعتراض
ان للشيخ ان يقول انا نريد بالمادة من جميع استعداد الوجود المبدأ الاول الحاصل بالفعل دون الوجود الثاني المعاد فانه يكون الاثر
استعداد له وهذا معنى قوله فقد صارت قابلية للوجود ثانيا اقرب وحاصل الجواب ان الشيخ لا يمكنه القول بذلك لان كلامه في هذا الدليل
انما هو في العبارة الاولى في تقرير السند التي هي العبارة الثانية في التخصيص ولا يمكن ان تلك العبارة قد اشتهرت بالتقييد والتخصيص بجانب الموضوع
وترك المحمول الذي هو الوجود على مراد الاطلاق وحيث كان الوجود مطلقا فلا يكون المأخوذ هنا وجودا اولا وثانيا حتى يمكن ان يقال ان المادة
ولم يرتفع استعداد الوجود الاول لكن استعداده للوجود الثاني باق بل المعتبر هنا الوجود المطلق على اطلاقه وحيث كان المفروض براءة
المادة عن استعداده مطلقا فكيف يكون استعداده له مرة اخرى باقيا وانت خبير بان هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة فان للشيخ ان يدعي ان هذا الدليل
في العبارة الاولى في التخصيص الذي هو العبارة الثانية في تقرير السند حيث ان ظاهره امكان في ذلك الاحتمال الوارد عليه هذا الاعتراض ولم يقع هذا الجواب
فانه من البين ان التقييد والتخصيص فيها قد اعتبر في جانب المحمول الذي هو الوجود وترك الموضوع على مراد الاطلاق والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان يقال
ان الوجود الثاني ان كان هو الوجود الاول بعينه فقد فرض براءة المادة من جميع مراتب استعداده فكيف يكون استعداده باقيا وان كان غيره
فعلى تقدير بقاء استعداده له وحصوله ثانيا بسبب ذلك الاستعداد لم يكن الوجود الاول بعينه ولا الذات بالذات الاولى اذ قد عرفت ان اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات فلم يكن هنا عود معدوم كما هو المفروض هف وايضا على تقدير الاغماض عن ذلك فما ذكره الشيخ من افادة الوجود
الاول زيادة استعداد للثاني وكون قابلية المادة للوجود الثاني اقرب واعادته على الفاعل اهون ممنوع اذ اللازم حينئذ امكان بقاء اصل
الاستعداد له لا زيادته فان قلت لعل من يقول بجواز عود المعدوم بعينه يقول بجواز عود جميع مراتب استعداده بعد براءة المادة عنه
ايضا وح يمكن ان يكون الوجود الثاني هو الاول بعينه ولم يعد وكيف يعود جميع مراتب استعداده ولم يكون الوجود الاول لا فائدة للمادة
زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوى البدنية على حسب ملكة الالتفات في الفعل حيث ان المنفعل اذا حصل للفعل مرة
بعد الاخرى بل اكثر له واتصافه به اسهل فاذا انفعل مرة اخرى صار اشد قبولا حتى يصير ملكة وهذا هو ان يصير قابلية للوجود ثانيا اقرب
واعادته على الفاعل اهون قلت فمع هذا يجوز ان يعود جميع الصفات والخواص والاحوال التي هي مع الوجود الاول ثم ما حصل ان
الشيء لا يكون متخلفا فيعود جميع الخواص التي ذكرت بناء على تقدير عوده فان فتذكر وايضا التي بطل انه زاد في الاستعداد وتكرر
القبول اذا كانت الهوية الفاعلة باقية بعد عدم المقبول الاول واما اذا انتفت الهوية بعد المقبول الاول حيث ان المفروض انتفاء الهوية

الذات

الذات المكرر في الخارج بعد ما وجد اولا او انتفت بانتفاء المقبول حيث انك قد عرفت ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات
وانه بانتفاء تنتفي الذات فلا يتحقق ح هنا اصل استعداد فضلا عن زيادة استعداد فان الاستعداد لكونه امرا وجوديا يقتضي محلا
يقوم به واذ ليس فليس ثم ربما يمكن تصحيح ما ذكره على مذهب المعتزلة القائلة بثبوت المعدومات وهذا المذهب مع كونه باطلا في نفسه
كما تقرر في موضعه لم يذهب هو اليه واما بيان الثاني اي بيان منع التالي في الشرطية الثانية انه على تقدير عدم افادة الوجود الاول زيادة
استعداد للثاني كيف علم بالضرورة ان المهية لا تتصف ح اصلا عما هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات وهل النزاع
الا فيه حيث ان المانع لم يدع الا ان طريان العدم يجوز ان يكون مانعا عن قبول المهية للوجود ثانيا بمعنى انه يمكن ان يمتنع اتصافها بالوجود
المسبوق بالعدم وان لم يمتنع اتصافها بالوجود المطلق غير المقيد بهذا القيد او انه يمكن ان يمتنع اتصاف المهية الموصوفة بطريان العدم
عليها بالوجود مطلقا وان لم يمتنع اتصاف المهية غير الموصوفة بهذا الوصف به واي حال ان ذلك محل النزاع فكيف يدعى الضرورة فيه
وايضا ان اراد بقابلية الوجود في جميع الاوقات معنى يكون فيه جميع الاوقات ظرفا للوجود فهذا وان كان ينفعه هنا لكنه باطل في نفسه
كما تطلبه هو نفسه في التمهيد وان اراد به معنى يكون فيه ذلك ظرفا للقابلية فهو على هذا يكون ظرفا للوجود في الجملة كما تبين فيما سبق وهذا
وان لم يكن باطلا لكنه مما لا ينفعه هنا اصلا اذ قابلية المهية في جميع الاوقات للوجود في الجملة لا يستلزم كونها قابلة بعد طريان العدم عليها
للوجود وهذا التفصيل هو مقصود المحشي الشيرازي في توجيه كلام المحقق ثم انه بما ذكر تلخيص ان الوجود الاول بعد طريان العدم عليه كما انه
لم يفد زيادة استعداد للثاني يمكن ان يكون مانعا مقتضيا عن الثاني فتدبر ثم انه بما ذكرناه هنا مع ما سلفناه فيما تقدم يظهر ضعف احتجاج
القائلين بجواز اعادة المعدوم على الجواز بالآية والحديث كقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في
السموات والارض وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله تعالى كما بدأكم تعودون وامثال ذلك من الآيات وكقوله عليه السلم
عجبت لمن انكر النشأة الاخرى وهو يرى النشأة الاولى وامثاله من الاخبار كما وقع لبعض القائلين بالجواز اما الاحتجاج بالآية الاولى فلان
الاحتجاج بها عليه انما هو مبني على ان يكون معنى الاهونية في الآية هو ما ادعاه الشارح المذكور تبعا للمتكلمين بجواز اعادة المعدوم وقد عرفت
عدم صحة هذا المعنى وتبع ذلك فالآية غير صريحة ولا ظاهرة في الاهونية بهذا المعنى حتى يجب تصحيحها بل يمكن حملها على معنى آخر لا يكون مؤيدا للقول
بجواز الاعادة ولا يكون منافيا ايضا للقول بامتناعها وهو جعله واشهر على انه اذا اجاز بدو الخلق وانشأه ابتداء من غير مادة
وعن شيء واخراجه عن كتم العدم فاعادته بعد فنائه وبطلانه بان جمع الاجزاء المتفرقة من الاجسام مطلقا بعد تفرقها مع بقاء موادها بل
بقاء اجزائها الاصلية كما دل الدليل على بقائها وكذا اعادة النفوس والارواح التي هي باقية غير فانية فيما نحن فيه كما دل الدليل
على بقائها ايضا الى تلك الاجسام ذوات النفوس بعد قطع علاقتها عنها تكون اهون عليه حيث ان الجمع بعد التفرق وكذا اعادة ما هو باق
الى ما كان متعلقا به ومن الى تعلقه عنه اهون من الانشاء ابتداء ومن الاخراج من كتم العدم الا ان الاهونية بحسب العقل حتى يرد ان قدرة القادر
على الاطلاق لا تتفاوت بل لا يختلف بسبب المقدور دون مقدور بل هي بالنسبة الى جميع الممكنات على السواء انما الاهونية بحسب ما يراه

القادرون غيره تعالى في مقدوراتهم وبعقولهم والحاصل ان الاهونية ينبغي ان تكون محمولة على التمثيل والمجاز وكان قوله تعالى وله المثل الاعلى
ان يكون اشارة اليه ولذا كان قد فسره بعض المفسرين بان له الوصف الاعلى واما الاحتجاج بالآية الثانية فلان قوله تعالى قل يحييها الذي
انشأها اول مرة لا دلالة فيه على ان الاحياء مثل الانشاء في الكيفية وانه كما كان الانشاء اخراجا عن كتم العدم كذلك الاحياء حتى يكون دليلا
على اعادة المعدوم سواء قيل بكون الانشاء مفيدا لزيادة استعداد للاحياء في تلك المادة القابلة ام لم يقل بل انما تدل الآية على ان الذي
انشأها اول مرة يحييها بعد ذلك وان كانت الكيفية مختلفة على ما ذكرنا ولعل قوله تعالى في صدر الآية من يحيي العظام وهي رميم اشارة
الى الاختلاف في الكيفية لان العظام اذا كانت رميما لا تنعدم بالمرة بل من وجه واما الاحتجاج بالآية الثالثة فمثل ما تقدم لان
قوله تعالى كما بدأكم تعودون لا دلالة فيه على ان التشبيه في ذلك في سواء الكيفية بل يمكن ان يكون التشبيه في اصل الفعل وان كانت الكيفية
مختلفة ايضا كما ذكرنا واما الاحتجاج بالحديث فمثل ما تقدم ايضا لانه يمكن ان يكون معناه عجبت لمن انكر النشأة الاخرى والخلق والعود
الذي هي النشأة الاولى اذ حيث رأى النشأة الاولى وعلم انه تعالى اوجد الاشياء عن لا شيء فلم لم يعلم انه تعالى يقدر ان يوجد النشأة الاخرى
مع كونه اهون بالنظر الى ما يراه القادرون اي ان يجمع متفرقات الاجسام الباقية موادها واجزاؤها الاصلية وان يعيد النفوس الباقية
ايضا فيها لنفوس موجودة في تلك الجثث من الاجسام بعد قطع تعلقها عنها والله تعالى اعلم وحيث عرفت ذلك فاعلم ان الوجه
الاقناعي الذي ذكره الشارح المتأخر على جواز الاعادة ضعيف ايضا يرد عليه ما اورده المحقق الدواني عليه كما لا يخفى على المتأمل من ان
الوجه الذي ذكره ذلك المحقق نفسه على امتناع الاعادة ضعيف ايضا وبيانه ان ذلك الوجه انما يصح على مذهب من يقول بان وجود الحادث
يتوقف على اسباب غير متناهية وهي الحوادث المتسلسلة من غير بداية كالحكماء القائلين بقدم العالم وكذا بامتناع عود المعدوم واما على
مذهب من لم يقل بالتوقف المذكور كالمتكلمين القائلين بحدوث العالم سواء كانوا قائلين بجواز العود كالاكثرين منهم او بامتناعه كبعض
المعتزلة منهم فلا يصح ذلك لان للقائلين بجوازه ان يقولوا انا لم نقل بتوقف الوجود الابتدائي على اسباب غير متناهية متسلسلة حتى
يلزم علينا على تقدير العود توقفه على تلك الاسباب المتسلسلة غير المتناهية حتى يكون باطلا وايضا على تقدير ان يكون هناك توقف كما ان
العود يقول بالتوقف على تلك الاسباب المتسلسلة فلم لا يقول اذا جاز العود ان عود المعدوم في زمان بقاء عود الاسباب وان كانت غير متناهية متسلسلة
والتسلسل بطلانه لانه كما جاز وجود تلك الاسباب جاز وجودها حين العود ايضا فوجه الفرق فان كان وجه الفرق هو جواز وجودها
الاستمرار ابتداء وعدم جواز وجودها الثاني هو اول المسئلة ولئن كان وجهه انها حين الوجود الابتدائي كانت تحقق في ازمنة غير متناهية الا
امتناع فيه لكون العالم قديما والامانع من وجودها في ازمنة غير متناهية فيمكن تحقق تلك الاسباب غير المتناهية المتسلسلة واما حين العود لو كانت
تتوقف على عود تلك الازمنة غير المتناهية ايضا حتى تتحقق هي فيها وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان ليس بعد في حال العود تلك الازمنة
غير المتناهية وليس فيما ازمنة غير متناهية بل ليس الا زمان واحد او اوقات ازمنة متناهية فذلك الوجه يرجع الى ان عود الزمان محال فحينئذ
فلا يكون هذا الوجه وجها آخر مغايرا لما تقدم الا ان ما تقدم كان مبنيا على امتناع عود الزمان مطلقا وهذا مبني على انه يمتنع عود الزمان

غير المتناهي

غير المتناهي فتدبر واما ما ذكره ذلك المحقق في منع لزوم اعادة جميع الاسباب بقوله لجواز ان يعود باسباب اخر متناهية فقط فهو ان كان
مبنيا على هذا المذهب القائل بتوقف وجود الحادث على اسباب غير متناهية كما هو ظاهر سياق كلامه فيرد عليه ان على هذا المذهب
يمكن ان يقال بتوقف وجود الحادث على اسباب متناهية مع كونه حقا لان هذا المذهب وكان هذا الايراد هو منظور المحشي الشيرازي
حيث قال ان السند ليس بشيء لما تقرر عندهم ان العلة التامة للحادث لا بد ان تشتمل على امور غير متناهية متعاقبة والا يلزم التخلف عن
العلة التامة هف وان كان مبنيا على ان هذا الوجه انما يصح على مذهب من يقول بالتوقف على امور غير متناهية واما على مذهب من لم يقل
به فلا يصح لان له ان يقول يجوز ان يعود باسباب اخر متناهية فقط ولا امتناع فيه فله وجه ويرجع الى ما ذكرنا الان سابقا في كلامه كانه
نقل عنه واما ما ذكره بقوله او بها متصفة بمثل الاسباب التي المتسلسلة فيرد عليه ان مثل الاسباب الغير المتسلسلة حتى السبب الاخير
القريب لوجود الحادث لما فرضت معدومة باجمعها لم يكن لها دخل في وجود ذلك ثانيا اذ ليست هي موجودة حينئذ حتى يقال بجواز
عودها وهو تعالى كما ذكره فيلزم ان يكون السبب في وجوده ثانيا هو تلك الاسباب المتناهية فقط وقد عرفت حاله فيظهر منه ان النقض الثاني
في الاول لا يجدي نفعا فتدبر وحيث تحققت ضعف حجج القائلين بجواز اعادة المعدوم فاعلم ان ما نقله عن الفاضل الكاوي
حينئذ انه حقق آخرون هذه الدعوى فقالوا ان المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه فلعل احدا لا يخالفه فان بعض من جوز اعادته
ذهب الى ان بعض العوارض لا دخل له في هوية الشخص كالقدر المعين والوقت المعين والوضع المعين وامثال هذه وقد جوز ابن الشخص
بعد البعث يكون على وصف آخر فيرتفع النزاع من البين وصح دعواهم تجويز العود مع بعض العوارض ودعوى منعه لان المراد بجميع العوارض
ثم ذكر ان هذا صلح بين الفريقين ورفع للنزاع الواقع بين القوم في منع اعادة المعدوم وجوازه فان القائل بمنعها انما منعه على تقدير
اخذ جميع العوارض والمشخصات معه ومن المعلوم ان الاعادة على هذا النوع من الاعادة ممتنع والقائل بجوازه انما جوزه على تقدير اخذه
من حيث الهوية الذاتية وان اختلفت العوارض فيرتفع النزاع من البين وهو ظاهر فان من منع اعادة المعدوم مطلقا يكون منعه عن الشخص
الهوية وذلك عن جوزه بجميع احواله وعوارضه اذ العقل الصريح يمنعه كما ان اعادة الاعراض والصفات والعوارض اللاحقة الا انه
بل والصفات الحقيقية فالنزاع بين الفريقين ح لا طائل تحته لانه نزاع لا محصل له كما فيه نظرا وتأملا لان منع الصلح المذكور على هذا
التحقيق الذي لخصه ان مراد القائلين بامتناع العود امتناع عود المعدوم مع جميع عوارضه مشخصة كانت ام غير مشخصة وان مراد القائلين
بجوازه جواز عوده مع بعض العوارض او العوارض المشخصة انما يصح اذا امكن الحمل به وكان كلامهم ما لا يأبى عن الحمل عليه وكان
على تقدير الحمل عليه لا يرد عليه محذور والظاهر انه ليس كذلك فانه لا اشارة في ان مراد القائلين بامتناع عود المعدوم بعينه كما هو المصرح
فيما نقلنا من كلام المحقق الطوسي وغيره سواء كان كلامهم في امتناع عود المعدوم بالمرة بعينه او في امتناع عود المعدوم من وجه من ذلك الا هو
الذي عدم بعينه ولا اشارة ايضا في ان معنى امتناع عود المعدوم بعينه امتناع عوده بشخصه وبجميع عوارضه المشخصة فقط لا بجميع عوارضه مطلقا
ولو كانت غير مشخصة التي قد تتبدل وتتغير مع بقاء الشخص كالمعينة كالكم والوضع وامثالها واما اخذهم العوارض غير المشخصة ايضا فهو

اما کان فی الدلیل علی ما هو له فی اصل الدعوی کما اشرنا الیه فی کلام الشیخ فی الشفاء والتعلیقات من ان غرضهم انه لو جاز اعادة المعدوم بعینه
مع تشخصه لجاز عوده مع جمیع حالاته وصفاته وعوارضه ولو کانت غیر المشخصة ایضا اذ لا فرق فی ذلک بین العوارض المشخصة وغیر
المشخصة والتالی یلزم المحال کما مر بیانه وکیف یمکن لهم اخذ العوارض غیر المشخصة فی الدعوی والحال انه علی تقدیر اخذهم ذلک یکون
مرادهم انه لا یجوز عود المعدوم بجمیع عوارضه المشخصة وغیر المشخصة لئن کان مرادهم کما هو مبنی هذا التحقیق ان العود بجمیع العوارض
مطلقا محال واما عوده بجمیع عوارضه المشخصة فقط فلیس بمحال لورد علیهم انهم ما اوردوه علی تقدیر جواز عوده بجمیع المشخصات
من المحالات المتقدمة ذکرها وهل هذا الا تناقض ثم انه حیث ظهر ان مدعی القائلین بامتناع العود امتناع عود المعدوم بجمیع عوارضه
المشخصة فیکون مدعی القائلین بجوازه کما ذکره فی التحقیق المذکور من جواز عوده بجمیع عوارضه المشخصة مقابلا لمدعی القائلین بالامتناع
ویکون النزاع بین الفریقین معنویا لا لفظیا لا طائل تحته کما ذکره وحیث دل دلیل القائلین بالامتناع علی بطلان ذلک یکون
ما ادعاه المجوزون باطلا وانی یصلح انه لئن کان مراد المجوزین ما ذکره لورد علیهم المحال کما انه لو کان مرادهم اعم من ذلک ای جواز
عود المعدوم بجمیع عوارضه مشخصة کانت او غیر مشخصة ورد علیهم ایضا المحال وعلی کلا التقدیرین فیکون نزاعهم مع الاولین فی ذلک
معنویا لا لفظیا فتدبر وهذا آخر ما اردنا ایراده فی هذا المقام الذی کان المقصد فیه اقامة الدلیل علی امتناع عود المعدوم وابطال ما ذکره
المجوزون من الدلیل علی التجویز وحیث فرغنا بعون الله وحسن تاییده من تحقیق الکلام فی ذلک بما لا مزید علیه وکان غرضنا من
اثبات ذلک تصحیح ما کنا بصدده وهو الغرض الاصلی من وضع الرسالة فنقول وبالله التوفیق انک بعدما احطت خبرا بما فصلنا
قدمناه فی مقدمة الرسالة تطولها التی اقتضی تحقیق المرام تطویلها تطمئن نفسک الی ان معنی المعاد الجسمانی الذی نطق به الشرع الشریف فی
الانسان الذی کلامنا فی معاده وقد عرفت انه عبارة عن مجموع النفس والبدن ولئن بدنه ولئن کان مما یطرأ علیه الفناء والموت بمعنی
تفرق اجزائه وانعدام صورته لکنه لا یفنی ولا ینعدم بالمرة بل یبقی مادته واجزاؤه الاصلیة ونفسه ولئن کانت مما یطرأ علیه
الموت ایضا بمعنی قطع تعلقها عن البدن لکنه مما لا یطرأ علی ذاتها الفناء اصلا بل هی باقیة بذاتها بعد قطع تعلقها عنه کما کانت باقیة
حین تعلقها به بل یمکن ان یکون والله تعالی اعلم باعادة تعلق النفس الباقیة بعد قطع تعلقها عن البدن اولا بالبدن ثانیا بالبدن الذی
نشأ وخلق بقدرته تعالی من تلک المادة والاجزاء الاصلیة الباقیة مرة اخری وتحقق لک ایضا ان المعاد روحانی وجسمانی جمیعا
اما الروحانی فبالنسبة الی روحه ونفسه بمعنی عود تعلقها بالبدن ای تعلقها به مرة اخری تعلقا آخر غیر التعلق الاول حیث ان التعلق لکان
یستدعی امرین متعلق ومتعلقا به یکون بتغیره بتغیر الامرین وحیث کان المتعلق به ثانیا ای البدن مغایرا للاول ولو باعتبار فیکون
التعلق الثانی غیر التعلق الاول واما الجسمانی فبالنسبة الی جسده وبدنه بمعنی خلقه مرة اخری من مادته واجزائه الاصلیة لا روحانیا فقط
کما ادعاه بعض الحکماء وتحقق لک ایضا انه لیس فیما ذکرنا من معنی المعاد اعادة معدوم بعینه لا بالنسبة الی النفس ولا بالنسبة الی البدن
ولا بالنسبة الی التعلق بینهما حتی یکون ممتنعا وکذا لیس فیه خلق شخص آخر مغایر للاول فی الواقع حتی یلزم ان یکون محل الثواب والعقاب غیر

ما هو محل فعل الطاعة والمعصیة ویکون ظلما ممتنعا علی الله تعالی بل الشخص المعاد یوم القیامة هو بعینه الشخص الموجود فی الدنیا من
جهة ذاتها الباقیة وکذا بدنه من جهة المادة واجزائه الاصلیة الباقیة ولئن کان مغایرا له باعتبار الاجزاء الفضلیة النوعیة
والصورة وحیث تمحض لک فی مقدمة الرسالة ما ذکرنا فی هذا الآن ان نزیدک بیانا لهذا ولئن ما ذکرناه من معنی المعاد لا مخالفة
فیه للعقل النقل بوجه ولئن لم یتم الدلیل العقلی علی ان المعاد ینبغی ان یکون واقعا علی هذا الوجه الذی دل علیه الشرع لا علی وجه آخر
ثم انه حیث توقف بیان ما ذکرناه فی المقدمة من ان لیس المعاد روحانیا فقط کما زعمه بعض الحکماء علی بیان حدوث النفس کحدوث
البدن علی ما بیناه هنالک وتوقف ما ذکرناه فیها من بقاء النفس بعد قطع تعلقها عن البدن علی بیان تجردها عن المادة فی ذاتها
کما بیناه ایضا هنالک وتوقف بیان ما مزید بیانه هنا علی بیان کیفیة تعلقها بالبدن وحاجتها الیه فی افعالها وکیفیة انتفاعها
بقواها وجوابها کما ستعرفه وایضا حیث توقف تنقیح ما رمنا تنقیحه علی القدر الضروری هنا من بیان صفاتها وحالاتها وخواصها
وافعالها وادراکاتها بل علی القدر الضروری هنا من معرفة انیة النفس ومهیتها وحقیقتها فی الجملة ایضا فلنقدم ذکر ذلک ثم نتبعه
بذکر ما هو المقصد ولنبین هذه المطالب فی ابواب

الباب الاول فی اثبات النفس وانیتها

وتحدیدها من حیث هی نفس وانها لیست بجسم ولا عرض وانها غیر البدن واجزائه وصفاته والاته وقواه وعوارضه وغیر جسمیة
ومزاجه فقد اشرنا لک فی مقدمة الرسالة اشارة ما الی بعض اثباتها بل الی انها جلیة الانیة ولئن کانت خفیة المهیة والحقیقة والان
نزیدک بیانا فنقول انک قد علمت مما بیناه فی اثبات الصورة النوعیة انهم لما راوا انواع الاجسام مع اشتراکها فی اصل الجسمیة
مختلفة فی اشیاء کثیرة کالامکنة والاحیاز والاوضاع والطبائع والاثار وخواص الافعال وسائر الاحوال والصفات وتختص کل
نوع منها فی ذاته بجملة منها بحیث لو فرض مخلا بذاته کان علیه ولو فرض منها قسرا او حصل ان یزیلها ثم خلی وطبعه عاد الیها کالبرودة
والتحتیة للماء والحرارة والفوقیة للنار حکموا بان منشا ذلک الاختلاف لیس هو الجسمیة المشترکة فیها والا لاشترکت کل تلک الانواع فی
ذلک بل هو امر آخر سوی الذی داخل فی حقیقة کل نوع من تلک الانواع فحکموا بان لکل نوع من انواع الاجسام من حیث هو ذلک النوع
جزءا آخر مختصا به هو مبدا عوارضه ولوازمه وصفاته واحواله وبه قوام نوعیته یسمی ذلک الجزء بالصورة النوعیة وبذلک اثبتوا الصورة
النوعیة لانواع الاجسام کلها بسائطها کالعناصر والافلاک ومرکباتها ناقصة کانت اعنی التی لا یکون من شانها حفظ تراکیب مدة
معتدا بها کالبخار والسحاب والریح والمطر والثلج وما اشبهها او تامة اعنی التی یکون من شانها ذلک کالجمادات والمعدنیات الاحجار
الذائبات والکباریت والاملاح وما شابهها سواء کانت المرکبات التامة مرکبة من بسائط العناصر لکثیرها او مرکبة من المرکبات
الناقصة کالمعدنیات وسواء کان الترکیب من بسائط العناصر ترکیبا اولیا کما فی الحبوب والبذور والفواکه او ثانویا کما فی
الدم المتکون من هضم الغذاء او فیما بعد ذلک کاللحم والعظم والشحم وما شابهها ثم انک حیث علمت ما ذکرنا ظهر لک انهم انما اثبتوا تلک

المبدا الذی سموه بالصورة النوعیة لکل نوع من انواع الاجسام المشترکة فی اصل الجسمیة من اجل اختلافها فیما ذکرناه من وجوه الاختلاف
فظهر لک انه بذلک الطریق یحکم العقل بثبوت مبدا فی النبات والحیوان والانسان ایضا حیث ان النبات مع اشتراکه مع غیره من الاجسام
فی الجسمیة مخالف لها فی امور اخر کالتغذیة والتنمیة والتولید وکذلک الحیوان مع اشتراکه مع غیر النبات فی الجسمیة ومع النبات فیما یختص به مخالف
لها فی اختصاصه بالحس والحرکة الارادیة وکذلک الانسان مع اشتراکه مع غیر النبات والحیوان فی الجسمیة ومعهما فیما یختص بهما مخالف لجمیع فی اختصاصه
بالادراکات العقلیة والاعمال الفکریة والافعال المختصة الارادیة ونحو ذلک بالکلیة فلذلک اثبتوا ذلک المبدا لهذه الانواع ایضا الا انهم سموه
فیها نفسا لا صورة نوعیة فقط بناء علی ان علة تسمیته بالنفس علی ای وجه ولئن کان یسمی ایضا وفی ان یسمی بالصورة ایضا وانه
لا یمتنع تسمیته باسم آخر کالقوة والکمال ونحو ذلک وحیث کان تحقیق ذلک مذکورا فی کلام الشیخ فی الشفاء فلنذکر ما افاده فیه ثم نتبعه
بتوضیح حتی یتضح لک ما رمنا بیانه فنقول قال الشیخ فی طبیعیات الشفاء فی فصل فی اثبات النفس وتحدیدها من حیث هی نفس هذه عبارته
ان اول ما یجب ان نتکلم فیه اثبات وجود الشیء الذی یسمی نفسا ثم نتکلم فیما یتبع ذلک فنقول انا قد نشاهد اجساما تحس وتتحرک بالارادة بل
نشاهد اجساما تغتذی وتنمو وتولد المثل ولیس ذلک لجسمیتها فبقی ان یکون فی ذواتها مبادئ لذلک غیر جسمیتها والشیء الذی یصدر عنه هذه الافعال
وبالجملة کل ما یکون مبدا لصدور افاعیل لیست علی وتیرة واحدة عادمة للارادة فانا نسمیه نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشیء لا من حیث
جوهره ولکن من جهة اضافة ما له ای من جهة ما هو مبدا لمثل هذه الافاعیل ونحن نطلب جوهره والمقولة التی یقع فیها من بعد ولکنا الآن انما اثبتنا
وجود شیء هو مبدا لما ذکرناه واثبتنا وجود شیء ما من جهة ما له عرض ما ونحتاج ان نتوصل من هذا العرض الذی له الی ان نحقق ذاته لنعرف مهیته کانا قد
عرفنا ان للشیء متحرکا محرکا ولسنا نعلم من ذلک ان ذات هذا المحرک ما هو فنقول انا اذا کانت الاشیاء التی نری ان لها النفس موجودة انها اجسام
تتم وجودها من حیث هی نبات وحیوان لوجود هذا الشیء لها فهذا الشیء جزء من قوامها واجزاء القوام کما علمت فی مواضع اخری قسمان جزء یکون به
الشیء هو ما هو بالفعل وجزء یکون به الشیء هو ما هو بالقوة اذ هو بمنزلة الموضوع فان کانت النفس من القسم الثانی ولا شک ان البدن من ذلک
القسم فالحیوان والنبات لا یتم حیوانا ولا نباتا بالبدن ولا بالنفس فیحتاج الی کمال آخر هو المبدا بالفعل لما قلنا وذلک هو النفس وهو الذی کلامنا
فیه بل ینبغی ان یکون النفس هو ما به یکون الحیوان والنبات بالفعل نباتا وحیوانا فان کان جسما ایضا فالجسم صورته ما قلنا ولئن کان جسما بصورة ما
فلا یکون هو من حیث هو جسم ذلک المبدا بل یکون کونه مبدا من جهة تلک الصورة ویکون صدور الاحوال عن تلک الصورة بذاتها ولئن کان بتوسط
هذا الجسم فیکون المبدا الاول تلک الصورة ویکون اول فعله بتوسط هذا الجسم ویکون هذا الجسم جزءا من جسم الحیوان لکنه اول جزء یتعلق
به المبدا ولیس هو بما هو جسم الا من جهة الموضوع فتبین ان ذات النفس لیس بجسم بل هو جزء للحیوان والنبات هو صورة او کالصورة او
کالکمال فنقول الآن ان النفس یصح ان یقال لها بالقیاس الی ما یصدر عنها من الافعال قوة وکذلک یجوز ان یقال لها بالقیاس الی ما تقبله من الصورة
المحسوسة والمعقولة علی معنی آخر قوة ویصح ان یقال لها ایضا بالقیاس الی انها کمال الجنس به نوعا محصلا فی الانواع العالیة او السافلة کمال لان

طبیعة الجنس یکون ناقصة غیر محدودة ما لم یکملها طبیعة الفصل البسیط وغیر البسیط منضافا الیه فاذا انضاف کمل النوع فالفصل
کمال النوع بما هو نوع ولیس لکل نوع فصل بسیط قد علمت هذا بل انما هو للانواع المرکبة من مادة وصورة والصورة منها هو الفصل البسیط
لما هو کماله ثم کل صورة کمال ولیس کل کمال صورة فان الملک کمال المدینة والربان کمال السفینة ولیسا بصورتین للمدینة والسفینة
فما کان من الکمال مفارق الذات لم یکن بالحقیقة صورة للمادة وفی المادة فان الصورة التی هی فی المادة هی الصورة المنطبعة فیها القائمة
بها اللهم الا ان یصطلح فیقال لکمال النوع صورة النوع وبالحقیقة فانه قد استقر الاصطلاح علی ان یکون الشیء بالقیاس الی المادة صورة
وبالقیاس الی الجملة غایة وکمالا وبالقیاس الی التحریک مبدا فاعلیا وقوة محرکة واذا کان الامر کذلک فالصورة تقتضی نسبة ما الی شیء بعید من
ذات الجوهر الحاصل منها والی شیء یکون الجوهر الحاصل هو ما هو بالقوة والی شیء لیس بالفاعل الیه وذلک الشیء هو المادة لانها
صورة باعتبار وجودها للمادة والکمال یقتضی نسبة الی الشیء التام الذی عنه یصدر الافاعیل لانه کمال بحسب اعتباره للنوع فتبین من هذا
انا اذا قلنا فی تعریف النفس انه کمال کان ادل علی معناه وکان ایضا یتضمن جمیع انواع النفس من جمیع وجوهها ولا یشذ النفس المفارقة
للمادة عنه وایضا اذا قلنا ان النفس کمال فهو اولی من ان نقول قوة وذلک لان الامور الصادرة عن النفس منها ما هو من باب الحرکة ومنها
من باب الاحساس والادراک والحری ان یکون لها لا بما لها قوة هی مبدا فعل بل مبدا قبول والتحریک بالحری ان یکون لها لا بما لها قوة
هی مبدا قبول بل مبدا فعل ولیس ان ینسب الیها احد الامرین بانه قوة علیها اولی من الآخر فان قیل لها قوة وعنی به الامران جمیعا کان
ذلک باشتراک الاسم وان قیل قوة واقتصر علی احد الوجهین عرض من ذلک ما قلنا وشیء آخر وهو انه لا یتضمن الدلالة علی ذات النفس
من حیث هی نفس مطلقا بل من جهة دون جهة وقد بینا فی الکتب المنطقیة ان ذلک غیر جید ولا صواب ثم اذا قلنا کمال اشتمل علی المعنیین
فان النفس من جهة القوة التی یستکمل بها ادراک الحیوان کمال ومن جهة القوة التی یصدر عنها افاعیل الحیوان ایضا کمال والنفس المفارقة
کمال والنفس التی لا تفارق کمال لکن اذا قلنا کمال لم یعلم من ذلک بعد انها جوهر او لیست بجوهر فان معنی الکمال هو الشیء الذی بوجوده
یصیر الحیوان بالفعل حیوانا والنبات بالفعل نباتا وهذا لا یفهم عنه بعد ان ذلک جوهر او لیس بجوهر لکنا نقول انه لا شک لنا فی ان
هذا الشیء لیس بجوهر بالمعنی الذی یکون به الموضوع جوهرا ولا ایضا بالمعنی الذی یکون به المرکب جوهرا فاما جوهر بمعنی الصورة فلننظر فیه
فان قال قائل انی اقول النفس جوهر واعنی به الصورة ولست اعنی به معنی اعم من الصورة بل معنی انه جوهر معنی انه صورة وهذا
ما قاله خلق منهم فلا یکون معه موضع بحث وخلاف البتة فیکون معنی قوله ان النفس جوهر انها صورة بل یکون قوله الصورة جوهر
کقوله الصورة صورة او هیئة والانسان انسان او بشر ویکون هذیانا من الکلام فان عنی بالصورة ما لیس فی موضوع البتة ای بوجه
بوجه من الوجوه فاقول ان الشیء الذی سمیناه کمالا لیس یجب ان یکون کل کمال جوهرا فان کثیرا من الکمالات هی فی موضوع لا محالة
ولئن کان ذلک الکثیر بالقیاس الی المرکب ومن حیث کونه فیه لیس فی موضوع فان کونه جزءا منه لا یمنع ان یکون فی موضوع ولکونه فیه للکثیر
فی الموضوع لا یجعله جوهرا کما ظن بعضهم لانه لم یکن الجوهر ما لا یکون بالقیاس الی شیء ما انه فی موضوع حتی یکون الشیء من جهة ما یرتبط هذا الشیء

على انه في موضوع جوهرا بل انما يكون جوهرا اذا لم يكن ولا في شيء من الاشياء على انه في موضوع وهذا المعنى لا يدفع كونه في شيء لا موجودا
لا في موضوع فان ذلك ليس له بالقياس الى شيء حتى اذا قيس الى شيء يكون فيه لا كما يجب الشيء في موضوع صار جوهرا ولم يكن بالقياس
الى شيء آخر بحيث يكون عرضا بل هو باعتباره في ذاته فان الشيء اذا لحظت ذاته ونظرت اليه فلم يوجد له موضوع البتة كانت في نفسه
جوهرا ولم توجد في الف شيء لا في موضوع بعد ان يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في موضوع فهو في نفسه عرض وليس اذا لم يكن
عرضا في شيء فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشيء لا عرضا في الشيء ولا جوهرا في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحدا في الشيء ولا كثيرا ولكنه
في نفسه واحد او كثير وليس الجوهري والجوهر واحدا ولا العرضي بمعنى العرض الذي في ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد تبين
هذه الاشياء لك في صناعة المنطق فتبين ان النفس لا يزيلها عن صنف كونها في المركب كونها لا يجب ان تكون في نفسه لا في موضوع وقد علمت
ما الموضوع فان كان كل نفس موجودة لا في موضوع فكل نفس جوهر وان كانت نفس ما قائمة بذاتها والبواقي كل واحد منها في هيولى وليست في
موضوع فكل نفس جوهر فان كانت نفس ما قائمة في موضوع وهي مع ذلك جزء من المركب فهي عرض وجميع هذا الكمال فلم يتبين لنا بعد ان النفس
جوهرا وليس كل جوهر صورة بل انها كمال وغلط من ظن ان هذا يكفيه في ان يجعل جوهرا كالصورة فنقول انا اذا عرفنا ان النفس كمال باي بيان وتفصيل
فصلت الكمال لم نكن بعد عرفنا النفس وماهيتها بل عرفناها من حيث هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للابدان
ومقيسة اليها فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ مثلا البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولذلك صار النظر في
النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة بل يجب ان نفرد للتعرف ذات النفس بحثا آخر
ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما اشكل علينا وقوعها في اي مقولة تقع فيه فان من عرف وفهم ذات الشيء فعرض على نفسه طبيعة امر ذاتي له لم يشكل
عليه وجوده له كما اوضحناه في المنطق لكن الكمال على وجهين كمال اول وكمال ثان فالكمال الاول هو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل
للسيف والكمال الثاني هو امر من الامور التي تتبع نوع وجود الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتمييز والروية والاحساس والحركة
للانسان فان هذه كمالات لا محالة للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج النوع في ان يصير هو ما هو بالفعل حاصلا الى هذه الاشياء بالفعل
بل اذا حصل له مبدأ هذه الاشياء بالفعل حتى صارت له هذه الاشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة الا بقوة بعيدة تحتاج الى ان يحصل قبلها شيء
حتى يصير بالحقيقة بالقوة صار حينئذ الحيوان حيوانا بالفعل فالنفس كمال اول ولان الكمال كمال لشيء فالنفس كمال الشيء وهذا الشيء هو الجسم ويجب
ان يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي كما علمت في صناعة البرهان وليس هذا الجسم الذي النفس كماله كل جسم فانها ليست كمال الجسم
الصناعي كالسرير والكرسي وغيرهما بل كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليس النفس كمال نار ولا ارض ولا هواء بل هي في عالمنا كمال جسم
طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في افعال الحياة التي اولها التغذي والنمو فالنفس التي نحدها كمال اول لجسم طبيعي
آلي له ان يفعل افعال الحياة لكنه قد يتشكك في هذا الموضع باشياء من ذلك ان لقائل ان يقول ان هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية لانها
تفعل بلا آلات ولو تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحياة لم يغنكم ذلك شيئا فان الحياة التي لها ليس هو التغذي والنمو ولا ايضا الحس وانتم

النفس

تعنون بالحياة التي في الحد هذا ولن يغنيكم بالحياة ما للنفس الفلكية من الادراك مثلا والتصور العقلي والتحريك لغاية ارادية اخرجتم النبات
من جملة ما يكون له نفس وايضا ان كان التغذي حياة فلم لا يسمون النبات حيوانا وايضا لقائل ان يقول ان الاجرام التي تشتمل انها
ولم لم يمكنكم ان تقولوا ان الحياة نفس هي هذا الكمال فيكون الحياة هي المعنى الذي يصدر عنه ما يشبهون صدوره عن النفس من ذلك فنشرع في جواب
واحد واحد من ذلك وحله فنقول اما الاجسام السماوية فان فيها مذهبين مذهب من يرى ان كل كوكب مجموع منه ومن عدة كرات قدرت
بجملته جسم حيوان واحد فيكون حينئذ كل واحد من الكرات يتم فعله بعدة اجزاء ذوات حركات فيكون هي كالات وهذا القول
لا يتميز في كل الكرات ومذهب من يرى ان كل كرة فلك في نفسه حية مفردة وحضورها ويرى جسما تاما ذلك الجسم واحد بالفعل الكرة
فيه فهو الكوكب ان يروا النسايم النفس اذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فانه تقع بالاشتراك ان هذا الحد انما هو للنفس الموجودة
للمركبات وانه اذا احتيل حتى تشترك الحيوانات والفلك في معنى اسم النفس خرج عن النبات من تلك الجملة على ان هذه الحيلة صعبة
وذلك لان الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة ولا في معنى اسم النطق ايضا لان النطق الذي هنا تقع على وجود نفس لها العقل
الهيولاني وليس هذا مما يقع هناك على ما ارى فان العقل هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد
للناطق وكذلك الحس فانه يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا ايضا مما يقع هناك
على ما ارى ثم ان احتيد فجعل النفس كمالا اوليا هو متحرك بالارادة ومدرك من الاجسام حتى يدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية خرج
النبات من تلك الجملة وهذا هو القول المحصل واما امر الحياة والنفس فمثل الشكل في ذلك على ما نقول انه قد يصح ان الاجسام كيف يكون فيه
مبدأ الاحوال المعلومة المنسوبة الى الحياة بالفعل الا ان يسمى هذا المبدأ حياة فلم يكن معه مناقشة واما المفهوم عند الجمهور من لفظ الحياة فيقال
على الحيلين هما امران احدهما كون الشيء موجودا فيه مبدأ يصدر عنه تلك الاحوال او كون الجسم بحيث يصح صدور تلك الافعال عنه فاما الاول
فمعلوم انه ليس غير النفس بوجه من الوجوه واما الثاني فيدل على معنى ايضا غير معنى النفس وذلك لان كون الشيء بحيث يصح ان يصدر عنه شيء
او يوصف بصفة يكون على وجهين احدهما ان يكون في الوجود شيئا غير ذلك الكون نفسه يصدر عنه ما يصدر مثل كون السفينة بحيث يصدر
عنه منافع السفينة وذلك مما يحتاج الى الربان حتى يكون هذا الكون والربان وهذا الكون ليسا شيئا واحدا بالموضوع والثاني ان لا يكون شيء
غير هذا الكون في الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر منه الاحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة حتى يكون وجود الحرارة في الجسم
هو وجود هذا الكون وكذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الامر ذلك في النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس
شيئا واحدا وكيف لا يكون كذلك والمفهوم من الكون الموصوف لا يمتنع ان يسبقه بالذات كمال ومبدأ تم للجسم هذا الكون والمفهوم من الكمال
الاول الذي سميناه يمنع ان يسبقه بالذات كمال آخر لان الكمال الاول ليس له مبدأ وكمال اول فليس اذن ما المفهوم من الحياة والنفس واحدا
اذ عنينا بالحياة ما يفهم الجمهور وان عنينا بالحياة ان تكون مرادفة النفس في الدلالة على الكمال الاول ليس مناقشة ويكون الحياة اسما للكمال
وكان اثباته من هذا الكمال وقد فرغنا الآن عن معنى الاسم الذي يقع على الشيء الذي سميناه نفسا بالاضافة له فبالحري ان نشتغل بادراك ماهيته هذا

الشيء الذي صار باعتباره المقول نفسا ويجب ان نشير في هذا الموضع الى اثبات وجود النفس التي لنا اثباتا على سبيل التنبيه والتذكير اشارة شديدة
الوقوع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج الى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات فنقول يجب ان يتوهم الواحد منا كانه
خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوي في هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما يحوج
الى ان يحس وفرقت بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ثم يتامل انه هل يثبت وجود ذاته فلا يشك في اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك
طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا
عمقا ولو انه امكنه في تلك الحالة ان يتخيل يدا او عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت
والمقر به غير الذي لم يقر به فاذن للذات التي اثبت وجودها خاصية لها على انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم يثبت فاذن المثبت له
سبيل على ان يتنبه على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر فان كان ذاهلا عنه يحتاج الى ان يقرع عصاه وانتهى كلامه واقول
وبالله التوفيق قوله في اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس او من حيث ان لها اضافة ما الى البدن لا من حيث حقيقتها وجوهرها كما سيظهر
ذلك وقوله انه اولى ما يجب ان نتكلم فيه اثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا ثم نتكلم فيما يتبع ذلك الى اثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا من حيث انه يسمى
نفسا او من حيث انه يطلق عليه هذه اللفظة ومن جهة ان لها اضافة الى البدن ومقيس اليه وقوله انا قد نشاهد ههنا اجساما تحس وتتحرك بالارادة بل
نشاهد اجساما تغتذي وتنمو وتولد المثل الى بيان اثبات النفس الارضية المنقسمة الى النباتية والحيوانية والانسانية من حيث انها نفس ولها اضافة ما
الى الجسم الذي هي نفس له بانا نشاهد اجساما تحس وتتحرك بالارادة سواء كانت تحس وتتحرك بالارادة الجزئية فقط كما في غير الانسان من الحيوانات
او كانت تحس وتتحرك بالارادة الجزئية والكلية جميعا كما في الانسان بل نشاهد اجساما تغتذي وتنمو وتولد المثل كما في النبات وكما في الحيوان
والانسان ايضا وانما قدم ذكر ما يختص بالحيوان والانسان لكون الغرض الاهم هاهنا اثبات النفس الحيوانية بل الانسانية ولان اثبات النفس النباتية
انما هو لاجل وجودها في الحيوان بل في الانسان فلهذا ذكر ما يختص بالنبات ثانيا وعلى سبيل التبع ومن البين انا حيث نشاهد ذلك نعلم ان لتلك
الاحوال التي هي في تلك الاجسام مبدأ غير خارج عن ذوات تلك الاجسام اما بيان ثبوت المبدأ لها فظاهر واما كونه غير خارج عنها فلانا حيث
نشاهد وجود تلك الاحوال في تلك الاجسام نحكم بان مباديها يجب ان تكون موجودة فيها او معها ولو بوجه وهذا ايضا في هذا زيادة بيان
لذلك وعلمنا ايضا ان ليس ذلك المبدأ نفس جسميتها المشتركة والا لاشتركت جميع الاجسام في تلك الاحوال وليس الامر كذلك فيتعين ان يكون ذلك المبدأ غير
جسميتها المشتركة ولان تكون لتلك الاجسام بذواتها مبادئ لتلك الاحوال فلا يكون فيها او معها الشيء الذي يصدر عنه هذه الآثار عليه وقوله بالجملة
كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا الى آخره قوله عادمة للارادة صفة لقوله وتيرة
واحدة وذكر الشيخ ذلك وارد على الموصوف المقيد بهذا الوصف ولا يتحقق هذا النفي كما يكون بانتفاء الموصوف والوصف جميعا بان يكون المتحقق
هناك كون صدور تلك الافاعيل على وتائر متعددة وانحاء مختلفة ومع الارادة كذلك قد يكون بانتفاء الموصوف وحده وان لم ينتف الوصف
اعني ان يكون ذلك الصدور على وتائر مختلفة عادمة للارادة وقد يكون بانتفاء الوصف وحده وان لم ينتف الموصوف اعني ان يكون

على وتيرة واحدة ومع الارادة وح فيكون المعنى ان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة كما
في افعال الطبائع حيث انها تكون على وتيرة واحدة عادمة للارادة وليس مبدأ صدورها طبيعة فانا نسميه نفسا سواء كان مبدأ الصدور
افاعيل على انحاء مختلفة عادمة للارادة كالنفس النباتية او مبدأ الصدور افاعيل على انحاء مختلفة لكن مع الارادة كالنفس الحيوانية
وكالنفس الانسانية ايضا اذا استعملت القوى الحيوانية وفعلت بتوسطها او مبدأ الصدور فعل على وتيرة واحدة مع الارادة كالنفس
الانسانية في فعلها الذي هو لها من الادراك الكلي ونحوه اذ الفعل بكونه على نهج واحد لا يتأتى قوله مبدأ لصدور افاعيل بصيغة الجمع
عن حمل العبارة على معنى يشمل هذا القسم الثالث لانه انما يتأتى بالحمل على معنى يشمل القسمين الاولين فقط لانا نقول لا يتأتى مع
على ان ايراد صيغة الجمع انما هو بالقياس الى نفس واحدة وليس كذلك بل الظاهر انه بالقياس الى النفوس متعددة بحيث يعتبر بالقياس الى
كل نفس من النفوس الارضية فعلا خاصا ويعتبر تعدد الافاعيل وهذا كما يتأتى افاعيل الطبائع والحال ان فعل الطبيعة انما هو على
وتيرة واحدة وكيف يمكن اعتبار التعدد والجمعية بالقياس الى نفس واحدة والحال انه على هذا يلزم ان يكون قوله ليست على وتيرة واحدة
مستدركا لكون قوله افاعيل الدال بصيغة الجمع على التعدد مغنيا عنه ولكان حق العبارة ان يقول ان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل
فانا نسميه نفسا سواء كان عادما للارادة او واجدا لها واكتفي على ما ذكرته يلزم خروج النفس الانسانية من حيث فعلها الذي هو لها اذ الفعل
بوحدته وكونه على وتيرة واحدة والحال ان المقصود تعميم العبارة بحيث تشمله ايضا مطلق فتدبر ثم انه ربما يظن ان ما عبر به عن النفس الارضية
وهو قوله ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة كما انه متناول للنفس الارضية بافرادها كذلك هو متناول
للنفس الفلكية ايضا اذ هي عندهم على القول بتعلق النفس بكل كرة من الكرات وبكل كوكب من الكواكب تكون مبدأ الصدور فعل واحد على
وتيرة واحدة وعلى القول بتعلقها بالفلك الكلي وكون الكرات الجزئية والكواكب المختلفة في الافاعيل كالآلات لها تكون مبدأ الصدور
افاعيل على وتائر مختلفة ومع الارادة وعلى التقديرين فتندرج النفس الفلكية ايضا في معنى هذه العبارة ويكون هذا التعريف للنفس الارضية
والفلكية جميعا فحينئذ يرد على الشيخ انه لا يخفى انه في هذا الفصل بصدد اثبات النفس الارضية وتحديدها دون الفلكية فما باله قد عبر عنه في
هذا التعبير بما يتناول الفلكية ايضا والحال انه ذكر فيما بعد ان الحيلة في ان يشترك الفلك والحيوانات في معنى اسم النفس صعبة والحال ان معنى هذا
التعبير معنى مشترك اشترك فيه الجميع فاين الاشتراك الذي ادعاه واين صعوبة الحيلة وربما يجاب عن هذا الايراد بانه لا يخفى ان
ما دلت عليه هذه العبارة ليس تحديدا للنفس مطلقا لا من حيث جوهرها وماهيتها في نفسها ولا من جهة اضافتها الى البدن كما هو مقصود الشيخ
في هذا الفصل لان مفاده انما هو ان الذي كما عرفت من ان معناه ان النفس عبارة عن مبدأ افعال ليست كافعال الطبائع وبعبارة اخرى ان
المسمى باسم النفس ما لا يكون فعله كفعل الطبائع ومثل هذا لا يكون تحديدا لان التحديد انما يكون بامور وجودية ذاتية ومثل هذا مثل ان يقال
في تحديد الانسان انه ما يكون مبدأ الافعال ليست هي كافعال الفرس او ما لا يكون فعله كفعل الفرس حيث انه بذلك لا يتحدد جوهره من
حيث جوهره ولا من حيث له اضافة الى غيره وبالجملة فهذا ليس تحديدا للنفس بل انما هو مجرد تعبير عنه وتعيين للمسمى باسم النفس ولا يوجب سلب ذلك

اسم له بهذا الوجه فهو لا يكون متوغلا له ايضا وعلى تقدير تسليم صحة كونه متوغلا له يكون رسما له لا حدا وح فيندفع الايراد عن
الشيخ لانه حيث ادعى فيما بعد ما ادعاه انما ادعاه اذا اراد تحديد النفس ولا يخفى انه كذلك وهذا لا ينافي ان يكون يمكنه التعبير او رسم
او اسم بوجه كلي يتحقق فيه الاشتراك ويعم النفس الفلكية ايضا كما انه لا يلزم عليه من جهة تعبيره عن نفس النفس باسم يتناول الفلكية وما هو
ما هو بصدده في هذا الفصل من اثبات الارضية وتحديدها انما يلزم المحال لو كان اثبت فيه الفلكية ايضا وحددها وهو لم يفعله كما
لا يخفى على الناظر فيما ذكره في هذا الفصل وقوله وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث هو جوهره ولكن من جهة اضافة ما له اي من جهة
ما هو مبدأ لهذه الافاعيل ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد ولكن الان اثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا واثبتنا وجود
شيء من جهة ما له عرض ما ونحتاج الى ان نتوصل من هذا العارض الذي له الى ان نحقق ذاته لنعرف ماهيته اي ان هذه اللفظة كما عرفت انما
اسم لهذا الشيء لا من حيث جوهره وحقيقته في نفسه ولكنه اسم له من جهة اضافة ما له اي من جهة ما هو مبدأ لهذه الافاعيل التي ليست كافاعيل
الطبائع وبعبارة اخرى من جهة انه كمال الجسم ونحن نطلب جوهره في حد ذاته والمقولة التي يقع هو فيها من كونه جوهرا او عرضا من بعد ولكن الان
في هذا الاثبات انما اثبتنا ما ذكرنا اذ قد ثبت هنا جسما يحس ويتحرك بالارادة اي وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا من الافاعيل واثبتنا وجود شيء من جهة
ما له عرض اي كونه مبدأ لما ذكرنا ومن جهة الاضافة ما ولكن نريد تحديده من هذه الجهة حيث اثبتنا انه ليس بجسم ولا مادة لجسم بل جزء منه به يتم
ويكمل كونه مبدأ لما ذكر ويتم كون النبات نباتا بالفعل وكون الحيوان حيوانا بالفعل وبالجملة جزء من الجسم النباتي والحيواني الا انه
يمكن ان يطلق عليه في بادي النظر الصورة او الكمال او القوة ثم نفتش ونفحص عن ذلك واي تعيين ونحقق انه
ينبغي ان يطلق عليه الكمال المطلق بل الكمال الاول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة كما يأتي وهنا زيادة بيان ونحتاج الى ان نتوصل من
هذا العارض ومن هذا المبدأ الذي له بالاضافة الى البدن الى ان نحقق ذاته لنعرف ماهيته لا من حيث تلك الاضافة بل من حيث حد ذاته ومن حيث كونه
داخلا في مقولة الجوهر كما نفعله ونبينه في الفصول الآتية ولعل الى ما ذكره في الفصل الثالث آنفا وقوله كما انا قد عرفنا ان للشيء محركا ما
ولسنا نعلم من ذلك ان ذات هذا المحرك ما هو اي كما انا في اثبات النفس من جهة كونه مبدأ لتلك الافاعيل ولم نعلم بعد حقيقته وجوهرا في حد ذاته
مثل حالنا في اثباتنا ان للشيء المتحرك محركا ما ولم نعلم حقيقة المحرك فكما انا اذا اثبتنا شيئا متحركا بالاتفاق وكانت ان له مبدأ
لحركته ولم يحصل لنا العلم بحقيقة المحرك بذاته لكن الحال فيما نحن فيه فان حصول العلم بالنفس من جهة كونها مبدأ للافاعيل المذكورة فيما
ثبت هنا فيه لا يستلزم حصول العلم بحقيقتها في ذاتها فهذا مع كونه نظيرا او تمثيلا لما نحن فيه يمكن ان يكون بيانا له ايضا بعبارة اخرى حيث
ان مبدئية النفس لتلك الافاعيل نحو كونها مبدأ للحركة ايضا فافهم وقوله فنقول انا لما كانت الاشياء التي نرى ان النفس موجودة لها انما
انما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا الشيء لها فهذا الشيء جزء من قوامها اي فاذاً هذا مع كونه مستغنيا لا اشارة الى ثبوت
النفس للنبات والحيوان دال على كونها داخلة في قوامها غير خارجة عنها بيان لكون النفس في النبات والحيوان بل الانسان ايضا جزءا من قوامها
في الخارج لا جزءا اي يكون هو بالنسبة اليها بمنزلة الموضوع او المادة ويكون به تلك الاشياء بالقوة بل جزءا يكون به تلك الاشياء بالفعل وهم

النفس مع
وجودها من حيث هي نبات وحيوان او انسان ويكمل به قوامها بمنزلة الصورة او الكمال وكذا هو بيان لكون النفس غير جسم
وتوضيح ما ذكره انه اذا كانت الاشياء التي نرى ان النفس موجودة لها كالنبات والحيوان التي اثبتنا بالبيان الذي مر وجودها لها
احتمالا كما هو المشاهد وانما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا الشيء الذي هو مبدأ لتلك الافاعيل وسميناه نفسا حيث
انها مع عدم وجود ذلك المبدأ لها لا تكون نباتا ولا حيوانا بالفعل ولا يتم وجودها بل تكون كسائر الاجسام غير النبات والحيوان
فهذا الشيء جزء من قوامها في الخارج واجزاء القوام كما علمت في مواضع اخرى على قسمين جزء به يكون الشيء هو ما هو بالفعل كالصورة
وجزء به يكون الشيء هو ما هو بالقوة كالموضوع ولا شك فيما نحن فيه ان البدن الذي هو من تلك الاشياء من قبيل الثاني فلو كان النفس
ايضا من هذا القبيل للزم ان لا يكون يتم الحيوان والنبات حيوانا ونباتا بالبدن وهو ظاهر ولا بالنفس لكون المفروض كونهما مثل الاول
في كون الشيء به هو ما هو بالقوة وكان المفروض تامية وجودها نباتا وحيوانا بالفعل بهذين الجزئين اي البدن وما سميناه نفسا ولم يكن جزء آخر
سواهما فيتعين ان يكون النفس من قبيل القسم الاول اي جزء منها به ما يكونان بالفعل ولا يكون جسما وهو المطلوب وايضا لو لم يتم وجود النبات
والحيوان نباتا وحيوانا بالفعل بالبدن ولا بالنفس فيحتاج الى كمال آخر به يتم ويكمل وجودها بالفعل وهو المبدأ بالفعل لما ذكرنا من الافاعيل فذلك
هو النفس وهو الذي كلامنا فيه فانا لا نعني بالنفس الا ذلك المبدأ ولا شك انه لا يمكن ان يكون ذلك الجسم الذي سميناه بدنا فان لم يكن هو النفس لما
بل كان غيرها فان كان جسما آخر فمن حيث هو جسم فالجسم حاله كما ذكر من انه لا يمكن ان يكون بجسميته المطلقة التي يكون بها الشيء بالقوة مبدأ لما ذكر
وكمالا لهما وان كان جسما لصورة ما وكمال ما يكون به الشيء بالفعل فلا يكون هذا الجسم ايضا من حيث هو جسم ذلك المبدأ وذلك الكمال بل يكون كونه
مبدأ وكمالا من جهة تلك الصورة ويكون صدور تلك الاحوال والافاعيل عن تلك الصورة بذاتها وان كان بتوسط هذا الجسم الثاني فيكون
المبدأ الاول لتلك الاحوال والافاعيل في النبات والحيوان تلك الصورة المفروضة ثانيا ويكون اول فعله بواسطة هذا الجسم ويكون هذا الجسم
جزءا من جسم الحيوان لكنه اول جزء يتعلق به المبدأ وليس هو بما هو جسم الا من جهة كونه موضوعا لتلك الصورة التي هي المبدأ حقيقة لتلك الاحوال التي هي
الجزء الذي يكون به الحيوان والنبات تاما بالفعل فتبين من ذلك ان النفس ليس بجسم سواء كان الجسم هو الجسم المفروض اولا او ثانيا بل هو جزء للحيوان
والنبات به يتم وجودها سواء كان الجزء هو الجزء الذي فرضناه اولا او ثانيا وكيفما كان فذلك المبدأ الذي سميناه نفسا جزء من الحيوان والنبات
به يتم وجودهما بالفعل سواء سميته صورة او كمالا لصورة او كمالا او كمالا لكمال او قوة او نحو ذلك من الاسماء فلننظر في ذلك وفي ان الاطلاق
اي هذه الاسماء عليها اولى واحرى وقوله فنقول الآن ان النفس يصح ان يقال بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوة وكذلك يجوز ان يقال لها
بالقياس الى ما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة هذا نظر في انه هل يصح عليها اطلاق القوة ام لا وحيث كان بيانه لسبق معرفة معنى
القوة وشرحه للمذكور احق تبيع المقصد لنقول قال الشيخ في الالهيات الشفاء في فصل في القوة والفعل والقدرة والعجز ان لفظ القوة وما يرادفها
قد وضعا اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست بالاكثرية الوجود عن الناس في

كميتها او كيفها وليس منه الضعف وكانه زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل ان شاء
ولا يصدر عنه اذا لم يشأ الذي ضده العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل الشيء وسببا للشيء لسهولته وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول
الافعال والتحريكات ان قد ان ينفعل انفعالا وكان انفعاله والالم الذي يعرض له منه يعيقه عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعالا
محسوسا قيل له ضعف وليس له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم
هذا العرض حتى صار كونه بحيث لا ينفعل الا يسيرا اسم قوة وان لم يفعل شيئا ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا
حالته من حيث هو كذلك قوة ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحالة التي للحيوان وبها يكون له ان يفعل وان لا يفعل بحسب المشية وعدم العوائق
العوائق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حالة تكون في الشيء هو مبدأ تغير يكون منه في آخر
من حيث ذلك آخر وان لم تكن هناك ارادة حتى سموا الحرارة قوة لانها مبدأ تغير من آخر في آخر بانه آخر حتى اذا حرك نفسه او عالج نفسه كان
مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج والحركة بل من حيث هو آخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل
والشبه ان يكون الامران منه موجودين في جزئين فيكون مثلا المحرك في نفسه والمتحرك منه بدنه وهما المحرك بصورته والمتحرك بمادته فهو من
حيث يقبل العلاج غيره لذاته من حيث يعالج ثم نقله ذلك الى وجه والشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور قدرة كانت او شدة قوة ليس من شرطه
القوة ان يفعل والمكان ان لا يفعل فنقلوا اسم القوة الى المكان فسموا الشيء الذي وجوده في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول
الشيء وانفعاله قوة انفعالية ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحركا او تشكلا او غير ذلك فانه لما كان هناك
المبدأ الذي ليس قوة وكان الحال الحادث ليس بهذا الاسم انما هو على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي قياسه الى ما سموه الآن قوة كقياس
الفعل الذي سمي قديما قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان كان ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعل ولا انفعال فهذه اي
القوة الانفعالية وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس ممكنا له
ان يكون ضلع ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا ان تخيل بعضهم ان حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على شكله وان

عرفت القوة فقد عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما المقهور وان لا يكون المقدار الخط
ضلعا لمقدار سطح مفروض وقد يشكل من هذه الجملة القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها لا تكون موجودة الا لما من شأنه ان يفعل ومن شأنه
ان لا يفعل فان كان من شأنه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء
ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة واختيار الا انه دائم الارادة ولا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها
استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة التي يؤخذون هو كان ان يكون يصدر عنه وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا
شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانهما داخلان في تحديد القدرة على ما هي شرطيات
وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حمل فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق قولنا

انه ما
لم يشأ وقتا ما واذا كذب انه لا يشاء البتة يوجب كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل
كما انه اذا شاء فيفعل فاذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذ فعل فقد شاء اي اذا فعل فعلا من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشأ لم يفعل
واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهو بين لمن عرف المنطق وهذه القوى التي هي مبدأ الحركات والافعال بعضها قوى
تقارن النطق او التخيل لانه يجاوز ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان ويكون بقوة واحدة ان يتوهم او اللذة والالم وان يتوهم
بالجملة الشيء وضده وكذلك هذه القوى انفسها او خادمها تكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة اي مبدأ تغير من آخر
في آخر بانه آخر بالتمام وبالفعل الا اذا اقترن بها الارادة منبعثة عن اعتقاد وهي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن رأي عقلي تابع لفكرة
عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك الارادة ولم تكن ارادة مختلفة بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب
لتحريك الاعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل للفعل بالوجوب اذ قد تبين ان العلة ما لم يتعلق بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول
وقبل هذه الحال فانما تكون بالارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها لا يجب من حضور منفعلها ووقوع نسبة
بالسببية التي اذ انفعلت فيه فعلت به وان يكون منفعلا بها وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان تنفعل فيكون ذلك لانه لو كان
يجب عنها وحدها ان تنفعل لكان يجب من ذلك ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطان بينهما وهذا محال بل اذا صارت كما قلنا فانها
تنفعل بالضرورة واما القوة التي في غير ذوات النطق والتخيل فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار
ينتظر فان انتظر هناك فيكون طبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع هو اما المبدأ الاول او جزء من المبدأ والمبدأ المجموع ما كان قبل واما
حصل ويكون ح نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث تعم والقوة الانفعالية ايضا ان كيفها اذا لاقت الفاعل التي يكون
الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة وقد تكون
بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني تحتاج الى ان تلقى ايضا قوة محركة قبل المحرك
الى الرجلية لانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك يتهيأ ان يخرج الى الفعل رجلا بالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية
اي هذه واما المني فالحقيقة ليست فيه بعد قوة انفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني يفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا
غير المني ثم اشتغل بعد ذلك الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا وكذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعضه كحيلها بعيد قد من بعض
فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعضها فيه لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي بعيدة واما
القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي تنفعل عنها فان النجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها تحتاج
الى ان يلقاها اولا قوة فاعلية غير الفاعلية للمفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم بعد ذلك يتهيأ ان ينفعل من ملاقاة
القوة الفاعلة للمفتاحية مفتاحا والقوى بعضها يحصل بالطبائع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق والفرق
بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد وآلات وحركات فتكتسب النفس ملكة

بذلك كان صورة تلك الصناعة واما الذي بالعادة فهو ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها وذلك بل انما يقصد عن شهوة او غضب
او راى او يتوجه نحو القصد الى غير هذه الغاية ثم يتبعها غاية هي العادة ولم تكن تقصد ولا تكون العادة بنفس ثبوت صورة تلك الافاعيل
في النفس وربما لم تكن للعادة الات ومواد معينة فانه لا سواكن يعتاد انسان المشي ولن يعتاد المنارة من الجهة التي قلنا وبينها تفاوت
شديد ثم مع ذلك فانك اذا دققت النظر على وجود العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي بالطبع منها ما يكون في الاجسام
الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية انتهى ثم انه حقق الكلام في اثبات المادة لكل مكون وكون كل حادث مسبوقا بالمادة
بما لا مزيد عليه وقال في اخره ويمكن ان يسمى امكان الوجود قوة الوجود ويسمى حامل امكان الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة
وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل حادث فقد تقدمته المادة انتهى كلامه وقال صدر الافاضل ... في الامكان
والوجوب والقوة والفعل ان الامكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية وهو صفة عقلية لا يوصف بها ما لا مادة له في الخارج
ولا في نفس الامر فالمبدعات انما لها في نفس الامر الوجود والوجوب وهي ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن استنادها
الى جاعلها التام وعدم اعتبار الشيء لا يوجب اعتبار عدمه فهي ممكنة لا في نفس الامر بل في مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه اذ الامكان مفهوم
عدمي وعدم الشيء في حد من نفس الامر لا يوجب عدمه في نفس الامر فالمبدعات ضرورية الوجود في الواقع ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات
ونسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال ولهذا يجامعه واما امكان الحادث فهو قبل وجوده وشاذ كل كائن فانه قبل كونه
ممكن الوجود لا واجب ولا ممتنع فلا بد من مادة او موضوع او متعلق به يحمل امكانه وهذا الامكان ليس مجرد ممكنية الشيء بل امر ... الوجود
ولهذا يتفاوت قربا وبعدا فالقريب استعداد والبعيد قوة والقوة قد يقال لمبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر سواء كان فعلا او
انفعالا ويقال لما به يجوز ان يصدر عن الشيء فعل او انفعال وان لا يصدر وهي القوة التي تقابل الفعل ويقال لما به يكون الشيء غير متاثر عن
مقاوم ويقابله الضعف ثم قوة الفعل قد تكون مع شعور كالقول ودون الخطأ كالنار وفي الشعور قوة عليها جميعا وقد تكون قوة على افعال
امور محدودة وفي الهيولى الاولى قوة الجميع اذ لا صورة لها ولكن تقوى بتوسط شيء شيء وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو امر واحد كالنار
على الاحراق وقد تكون على امور كثيرة كقوة المختار على ما يختار وقوة البارى على الكل والقوة الفعلية المحدودة اذا لاقت القوة المنفعلة
وجب الفعل والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي اذا كانت مع شعور ومشية وقد تظن انها ليست قدرة الا ان شاء ان يفعل وان لم يشأ ترك
واما الفاعل اللازم فالمتكلمون لا يسمونه قادرا والحق خلافه فمن فعل بمشيته يصدق عليه انه لو لم يشأ لم يفعل سواء اتفق ...
الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيه والقوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده
والطبيعيون يعنون به مبدأ التحريك ... والحق ان اسم الفاعل من يطرد العدم بالكلية عن الشيء من غير شوب نقص وتزيينه ثم القوى التي
هي مبادي الحركات بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يكون والاول لا يصدر عنها الشيء وحدها فلا تكون قوة تامة وانما تتم اذا اقترن بها
ارادة جازمة تترتب على علم بداع يوجب الفعل فالقدرة فيه غير القوة والاستعداد ولهذا قيل الانسان مضطر في صورة مختار والحكم

الحركة لا بد لها من قابل وفاعل ولا يجوز ان يكونا واحدا الا ان احدهما مكمل مفيد والاخر مستكمل مستفيد فكل جسم متحرك فله محرك
غيره ولو كان الجسم بما هو جسم متحركا لم يكن البتة ولكانت الاجسام كلها متحركة دائما فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لم يتحرك
بنفسه متحركا فيكون حركته بالقوة والمحرك يخرج نفسه بل الشيء يكون المحرك فيه بالقوة فكل متحرك يحتاج الى ما يخرجه من القوة
الى الفعل وهذا الخروج هو الحركة والحركة امر وجودها خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة يقابلها امر بالقوة بما هو بالقوة ومن
هنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة لان كل جسم بما هو جسم امر بالفعل وبما هو قابل للحركة امر بالقوة وهما متغايران
وهنا كثرة انتهى كلامه واقول لا يخفى عليك ان مراد الشيخ بقوله هنا ان النفس يصح ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من
الافعال قوة وكذلك يجوز ان يقال لها بالقياس الى ما تقبلها من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى اخر قوة كما هو ظاهر شرح الحكيم كذا
المصرح به فيما بعد في بيان اولوية اطلاق الكمال على النفس من اطلاق القوة عليها انه يصح ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال
بالمعنى المقابل للانفعال كالتحريكات قوة بمعنى مبدأ الفعل بهذا المعنى وكذلك يجوز ان يقال لها بالقياس الى ما تقبلها من الصور المحسوسة
والمعقولة اي بالقياس الى ما يصدر عنها من الانفعالات كالاحساسات والادراكات الجزئية والكلية قوة بمعنى اخر اي قوة بمعنى مبدأ
الانفعال ولا يخفى ايضا ان ما ذكره جزأ في بيان الاولوية ان اطلاق القوة عليها بمعنى مبدأ الفعل مثلا ليس اولى من اطلاقها عليها بمعنى
مبدأ الانفعال وكذا العكس ثم لو اطلق القوة على النفس في تحديدها فاما ان يراد بها احد المعنيين دون الاخر فيرد عليه مع ما ذكر من عدم
اولوية ارادة احد المعنيين دون الاخر انه لا يشعر الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقا بل من جهة دون اخرى اي من جهة كونها
مبدأ الفعل مثلا دون جهة كونها مبدأ الانفعال او بالعكس واما ان يراد بها المعنيان جميعا فيرد عليه انه يكون اشتراك الاسم حينئذ لان
لفظ القوة مشترك بين المعنيين اشتراكا لفظيا فيكون من قبيل ذكر الالفاظ المشتركة في التحديد وقد بين في الكتب المنطقية ان ذكر الالفاظ
المشتركة في التحديدات وكذا الدلالة على المحدود من وجه دون اخر غير جيد ولا صواب وهذا بخلاف اطلاق الكمال على النفس حيث ان معنى
الكمال كما بين المراد به ... يكمل ويتم وجود الشيء شيئا بالفعل كوجود النبات نباتا بالفعل والحيوان حيوانا بالفعل ولذا كان مشتركا
بين المعنيين لكن اشتراكا معنويا ومع ذلك جامع لجميع انواع النفس فان النفس من جهة القوة التي بها يكمل ادراك الحيوان اي مبدأ الانفعال
كمال ومن جهة القوة التي بها يصدر عنها افاعيل الحيوان كالتحريكات اي مبدأ الفعل كمال ايضا وكذلك النفس المفارقة كالنفس الانسانية
كمال والنفس التي لا تفارق كالنباتية والحيوانية ايضا كمال ولا يخفى ايضا ان ما ذكره في وجه الاولوية انما يتم لو كان اشتراك القوة بين
المعنيين اشتراكا لفظيا فانه لو كان اشتراكا بينهما معنويا كما هو المحتمل بل الظاهر من كلامهم كما ستعرفه واريد بها في التحديد القدر المشترك
بينهما لم يتوجه ما ذكره في وجه الاولوية بل كان ذكر القوة في تحديد النفس من قبيل ذكر الكمال في كون الاطلاق على المعنيين بمعنى واحد مشترك
وكونه جامعا لجميع انواع النفس ولا تفاوت بينهما الا في الدلالة على كون النفس كمالا للنبات والحيوان كما في صورة ذكر الكمال وعدم الدلالة على
ذلك كما في صورة ذكر القوة وهذه الدلالة على تقدير امكان كونها وجها للاولوية المذكورة انما تكون وجها اخر غير ما ذكره الشيخ وكلامنا

انما هو في الوجه الذي نظره اليه واما بيان احتمال كون اشتراك القوة بالمعنى المراد هنا اشتراكا معنويا بين المعنيين وبين جميع انواع
النفس فلانك بعد ما احطت خبرا بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ في الهيات الشفاء من معاني لفظ القوة وما نقلنا عن صدر الافاضل وكان
تمكينا في الشفاء من وجه علمت ان لفظ القوة وان اطلقت لغة واصطلاحا على معان متعددة الا ان المعنى المناسب الذي يصح اطلاق
هذه اللفظة على النفس نباتية كانت ام حيوانية هو القوة بمعنى مبدأ التغير من شيء في اخر من حيث انه اخر حيث ان النفس ايضا من جهة
افاعيلها وتحريكاتها مبدأ التغير في بدنها من حيث ان البدن غيرها ذاتا وكذلك من جهة احساساتها وادراكاتها وانفعالاتها مبدأ
التغير في الالات من حيث انها غيرها ذاتا وكذا في نفسه من حيث انه غيرها بهذا الاعتبار وبالجملة فالمعنى الذي يصح اطلاق لفظ
القوة على النفس لو اطلق انما هو هذا المعنى لا غيره من المعاني الاخر المذكورة وكانه لذلك ترى المحقق الطوسي ره في مواضع عديدة
من كلامه في شرح الاشارات حيث ان الشيخ اطلق لفظ القوة واراد بها الصورة النوعية او الطبيعة او الكيفية او النفس
... فسرها بمبدأ التغير من شيء في اخر من حيث هو اخر وقال في بعض تلك المواضع التي اطلق فيه الشيخ القوة على الكيفية وان القوى
قد تكون مهيأة نحو الفعل كالحرارة والبرودة ونحوهما فيظهر ان القوى مبادي التغيرات وهي بحسب جهاتها قد تكون صورا وقد
تكون كيفيات والمراد هنا الكيفيات وتهيؤها نحو الفعل هو ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل لان الفاعل بها هو موضوعاتها
فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء اخر فهي مبدأ التغير والقوة المهياة نحو الانفعال كيفية يصير
بها موضوعها معدا للتاثر عن شيء اخر فهي مبدأ التغير ولا يخفى ان النفس من قبيل الصور التي هي مبادي التغير وقد اطلق في بعض تلك
المواضع لفظ القوة بهذا المعنى على النفس النباتية وعلى النفس الحيوانية وعلى الفلكية ايضا وذكر ان هذه القوى الثلث التي ...
يظهر على من يتتبع كلامه ولا يخفى ايضا ان القوة بهذا المعنى الذي اريد في اطلاقها على النفس اي مبدأ التغير معنى واحد مشترك بين معنيي القوة
اي القوة بمعنى مبدأ الفعل والقوة بمعنى مبدأ الانفعال والقبول فان كلا من الفعل والانفعال مما يصدق عليه كونه تغيرا من الاحوال
فمعنى مبدأ التغير معنى واحد مشترك بين المعنيين اشتراكا معنويا وكانه لذلك قال صدر الافاضل في تفسير القوة بهذا المعنى ان القوة قد
يقال لمبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر سواء كان فعلا او انفعالا ومما يؤيد ما ذكرنا انه يظهر من الشيخ نفسه في بيان معاني القوة انه حيث
فسر القوة بمعنى مبدأ التغير ادرج القوة الفاعلة والقوة المنفعلة كلتيهما تحتها وجعل كلا منهما قسما منه وقد قال الحكيم ابن رشد المغربي
جامع الفلاسفة في تحقيق القوة الغاذية ان القوة يقال بضرب من التشكيك على الملكات والصور حين ليس تفعل كما يقال في النار
انها محرقة بالقوة اذا لم تحضرها المادة الملائمة للاحراق وعلى القوة المنفعلة كما يقال في الخبز انه دم بالقوة وفي الدم انه لحم بالقوة
وذلك اذا لم يحضر المحرك ... هذا كلامه وهو يدل ايضا على اشتراك القوة بين القوى الفاعلة والمنفعلة اشتراكا معنويا حيث ان التشكيك
مبني عليه ولئن كان في كلامه خلط بين القوة بمعنى مبدأ التغير والقوة بمعنى الامكان اي الاستعداد فان الظاهر منه انه اراد بالقوة
مبدأ التغير لا مطلقا بل من جهة كون تغيره في حد الامكان فتدبر وبالجملة فليس يظهر مانع من كلامهم ولا من غيرها انهم جعلوا
القوة بمعنى مبدأ التغير موضوعة على حدة بوضع لغوي او اصطلاحي لمعنى القوة الفاعلة وبوضع اخر كذلك لمعنى القوة المنفعلة حتى

يكون اشتراكها بينهما اشتراكا لفظيا ولا يصح ذكرها في مقام تحديد النفس لكون استعمال اللفظ المشترك مخلا بالتحديد بل الظاهر ان القوة بهذا
المعنى مشتركة بين القسمين اشتراكا معنويا كالكمال ولا تفاوت بينهما الا فيما ذكرنا فان قلت هب ان القوة بهذا المعنى مشتركة معنى بين
القسمين لكن لا يخفى انها وردت لغة واصطلاحا لمعان متعددة لا شركة في انها وضعت لكل منها وضعا على حدة اذ ليس بينها قدر مشترك
معنوي فيكون اشتراكها بين هذا المعنى وبين تلك المعاني اشتراكا لفظيا فيكون ايضا اذا ذكرت تلك اللفظة في مقام تحديد النفس كان استعمال
اللفظ المشترك اشتراكا لفظيا في التحديد وهو غير جيد ولا صواب كما ذكره الشيخ قلت هذا مع انه ليس مما كان نظر الشيخ اليه بكلامه هنا
انما اذا ذكرت هذه اللفظة في مقام التحديد واردنا بها هذا المعنى الذي ذكرنا فان كان المتبادر منها بقرينة المقام ارادة هذا المعنى خاصة دون اخر
من المعاني الاخر ... وان لم يكن ذلك متبادرا فلا شك في انه يمكن ان تقيد القوة بقيد يكون به مختصة بالقوة بهذا المعنى وينتفي ارادة
المعاني الاخر ولا يكون ذلك من استعمال اللفظ المشترك في التحديد فان قلت ان المتعارف الشائع في التحديدات عند القوم انهم يذكرون
اولا معنى عاما بمنزلة الجنس يعم المحدود وغيره ثم يقيدونه بقيد واحد او اكثر هو بمنزلة الفصل يخصص ذلك المعنى بل مجموع القيد والمقيد بالمحدود
ويخرج غيره وفيما نحن بصدده حيث كانت لفظ القوة مشتركة لفظا بين تلك المعاني ولم يكن هناك معنى عام مشترك كما هو المعهود لم يكن
ذلك القيد بمنزلة الفصل فكيف الحيلة في ذلك فانك اذا ذكرت هنا لفظ القوة مطلقة ثم قيدتها بكونها مبدأ التغير كان قولك في النفس
قوة هي مبدأ التغير لم يكن الاول بمنزلة الجنس ولا الثاني بمنزلة الفصل كما عرفت وان ذكرت لفظ مبدأ التغير بدون ذكر لفظ القوة لم يخرج ذلك
من اطلاق لفظ القوة على النفس في شيء كما هو المقصود كما انك لو ذكرت لفظ القوة ولم تذكر قيدا يخصصها بمعنى مبدأ التغير كان ذلك من استعمال
اللفظ المشترك في التحديد قلت الحيلة في ذلك يمكن ان تكون بان تذكر اولا لفظ القوة ثم تتبعها بقيد يجعلها مختصة بالمعنى المراد هنا على ان
يكون ذلك القيد تفسيرا للقوة لا بمنزلة الفصل كان تقول النفس قوة اي مبدأ تغير ثم انه لما كان قولنا مبدأ تغير معنى عاما يشمل غير النفس ايضا
كالطبيعة كما انه يشمل مبدأ التغير من جهة الفعل والانفعال جميعا فنقول كالجنس ونقيده بقيد يكون بمنزلة الفصل ويخرج به غير النفس كان تقول
النفس قوة اي مبدأ تغير مقارن للارادة وهذا الكمال لما كان يشتمل الكمال الاول والثاني فيقيده بالكمال الاول حتى يخرج الكمال الثاني
ثم انه لما كان المقصود هنا تحديد النفس بالقياس الى البدن فيقيده بكونه كمالا اولا لجسم طبيعي الي ... يخرج ما بعد عنه الحياة كما في
التحديد الذي ذكره الشيخ وهو المشهور بين القوم سواء سواء فتحصل من ذلك انه يصح اطلاق القوة على النفس وكذا يصح تحديدها بما ذكرنا والله اعلم
بحقيقة الحال ثم اذكر قول الشيخ ويصح ان يقال لها ايضا بالقياس الى ادراك الحس بها انواعا محصلة في الانواع العالية اولى فلذا كان لان
طبيعة الجنس يكون ناقصة غير محدودة ما لم تحصلها طبيعة الفصل البسيط وغير البسيط منضافا اليها فاذا انضاف كان النوع فالفصل
كمال النوع بما هو نوع وليس لكل نوع فصل بسيط قد علمت هذا المعنى الا في الانواع المركبة من مادة وصورة والصورة منهما هو الفصل لما هو
كماله هذا بيان لانه يصح اطلاق الكمال على النفس ولان اطلاقه عليها اتم معنى وعلى اية جهة وحيث كان بيان ذلك كذا بيان
ما بعده لسبب عن تمهيد مقدمة قد حققها الشيخ في موضع اخر فلنذكر ذلك ثم نتبع لشرح هذا الكلام فنقول انه قال في الهيات الشفاء

في فصل الفصل بين الجنس والمادة ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة الانسان فان كان مادة الانسان
كان لا محالة جزءا من وجوده ويستحيل ان يحمل ذلك الجزء على الكل ولننظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد
اعتبر جنسا فهناك يتيسر لنا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا
بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان خارجا عن الجسمية محمولا
في الجسمية ومضافا اليها فالجسم مادة فان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا نتعرض لشرط آخر البتة ولا نوجب
ان تكون جسميته لجوهرية مصورة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة
ولكن معها وفيها الاقطار فللجملة اقطار ثلاثة على ما هي للجسم وبالجملة مجتمعات تكون بعد ان تكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلاثة
تكون تلك المجتمعات ان كانت هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا ان تكون تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم عرضت تلك
المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا الماخوذ هو الجسم الذي هو الجنس فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم
والصورة التي بعد الجسمية التي تعني المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط واما بهذا المعنى فانه محمول
على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلاثة فهو اذن محمول على المجتمع ...

[illegible]

[illegible]

في نفسه ولم يبق له تحصل منتظر كان نوعاً وهذا الذي ذكرنا هو اعتبار كون الشيء الواحد مادة وجنساً ومنه يعلم اعتبار كون الشيء
الواحد صورة او فصلاً حيث يعلم منه انه بالاعتبار الذي يؤخذ الشيء به مادة اذا اخذناه بالكيفية التي ينضم اليه ايضاً يكون صورة
وبالاعتبار الذي يؤخذ الشيء جنساً اذا اخذ به بالكيفية ان ينضم اليه يكون فصلاً وكما انه اذا اخذ الشيء بشرط لا شيء والشرط ان لا يدخل في
حقيقة ذلك الامر الزائد بل ان يكون خارجا عنه يؤخذ ذلك الامر الزائد ايضاً بشرط لا شيء اي بشرط ان لا يدخل هو في حقيقة ذلك
الشيء بل ان يكون خارجا عنه فح يكون ذلك الشيء مادة وذلك الامر الزائد صورة ويكونان موجودين بوجود على حدة او متغايرين بحسب
الوجود الخارجي ومغايراً كل منهما للآخر بحسبه وللمجموع المركب الذي هو شيء آخر غيرهما في الخارج وكما انه اذا اخذ الشيء لا بشرط شيء بالنسبة الى ذلك
الامر الزائد مع تجويز دخوله فيه وتحصيله وتنويعه اياه يؤخذ ذلك الامر الزائد ايضاً كذلك اي مع تجويز دخوله فيه وتحصيله اذ يكون الامر
جنساً والزائد فصلاً منوعاً كما انه يكون ذلك الامر الزائد بشرط اخذه داخلا في حقيقة الجنس ومتقوماً به نوعاً وهو عبارة عن المجموع باعتبار
كونه متحدا مع جزئيه في الوجود وكون الجزئين متحدين معا فيه وبالجملة فيكون كل من الجزئين والمجموع متحدا في الوجود الخارجي فح ينبغي ان يكون
معلوما بالمقوة على بعض الصور انها صورة نوعية محصلة نوعاً انه محصل نوعاً لكن لا باعتبار ما يطلق عليه الصورة فانه ح لا يكون المجموع
نوعاً بل باعتبار ما يطلق عليه الفصل المنوع الا انه حيث كانت الذات واحدة بالمقول على تلك الذات التي هي صورة باعتبار انها جزء
ولكن كان ذلك باعتبار كونها فصلا والتقرير الفرق بين الصورة والفصل في المثال الذي … الحساس مثلا اذا اخذ بشرط لا شيء اي اخذ حيوانا
شيئا حساسا بشرط ان لا يكون هناك زيادة اخرى اي بشرط ان لا يدخل في حقيقة الحيوان او الانسان بل يكون خارجا عن حقيقتهما كالنطق للحيوان والانسان
فاذا اخذ ح على ان يكون الحساس خارجا عن حقيقتهما لم يكن فصلا لهما ولكن كان جزءاً لهما اي جزءا خارجيا وصورة لهما لعدم حصول الاتحاد في الوجود
الذي هو مناط الحمل وصدق احدهما على الآخر فانه بهذا الاعتبار لا يمكن ان يحمل الحيوان او الانسان على الحساس ولا الحساس عليهما ولا على المجموع المركب
من الجزئين بل يكونان موجودين بوجود مغاير كما هو شأن الصورة والجزء الخارجي واما لو اخذ الحساس لا بشرط شيء اي اخذ حساسا اي شيئا له حس
ومجوزا له او فيه او معه ان الصورة والشرائط كما شأن ان يكون هو داخلا في حقيقة الحيوان او الانسان بعد ان يكون في تلك الصور والشرائط
حتى كان ح فصلا لهما او فصلا منوعا للحيوان بالذات وللانسان بواسطة دخول الحيوان في حقيقته وكان هو محمولا عليهما كما انهما محمولان عليه
لحصول مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وكان المجموع المركب من مجموع المتقوم والمتقوم به نوعا وكذا المتقوم به بشرط دخول المقوم فيه وكذا المتقوم
بشرط دخوله في المتقوم به وكان هو الى النوع ايضا متحدا مع هذين في الوجود اتحادا هو مناط الحمل وكذلك الناطق مع اخذه شيئا له النطق
اذا اخذ بشرط لا شيء اي بشرط ان لا يدخل في حقيقة الانسان متقوما له ولا في حقيقة الحيوان محصلا اياه نوعا محصلا بل ان يكون خارجا عنهما
لم يكن فصلا ولكن كان جزءا خارجيا وصورة ولو اخذ لا بشرط شيء اي ان اخذ مع اخذه شيئا له النطق مجوزا له او فيه او معه ان يكون داخلا
في حقيقة الانسان متقوما له وفي حقيقة الحيوان محصلا له نوعا كان فصلا اي فصلا مقوما للانسان وفصلا منوعا للحيوان وكان تحقيق الحمل
بينه للاتحاد في الوجود ومن هذه الجملة يعلم كيفية اخذ الشيء نوعا حيث يعلم انه لو اخذ المعنى الجنسي بشرط اخذ الفصل معه منضما اليه واخذ

المعنى الفصلي بشرط اخذه مع الجنس اي اخذ مجموع الامرين يكون الحاصل نوعا فالمتحصل اذن ان الشيء بمعنى واحد يمكن ان يكون جنسيته
او مادية وحدة قد يجوز انضمام المعقول اليه بما كان محمولا عليه منه وفيه كان جنسا والمضاف فصلا ولو اخذته من حيث يعقل …
وتمت به المعنى وحقيقته حتى انه لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا فاخرجا … حيث لم يكن الا مادة والمضاف صورة او كالصورة
ولو اوجبت له تمام المعنى حتى انه دخل فيه بالكيفية ان يدخل صار نوعا ولو كنت في الاشارة … ذلك المعنى لا يتوقف لذلك كان جنسا فاذن
باشتراط ان لا تكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان تكون زيادة يكون نوعا وان لم يتوقف لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من
الزيادات محمولا انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا ويعلم من هذه الجملة ان هذه الاعتبارات الثلث المذكورة اي اعتبار كون الشيء مادة
وصورة وجنسا وفصلا ونوعا لا يمكن في جميع مراتب وجود الجسم الا في بعض مراتبه فانه يمكن ذلك في صورة اخذ الجسم من الهيولى والصورة
الجسمية ثم اخذه بالنسبة الى ما بعد ذلك كالصورة النوعية للبسائط من الاجسام بشرط لا شيء او لا بشرط شيء او بشرط شيء وكذا في صورة
اخذه مع الصورة النوعية للبسائط ثم اخذه بالنسبة الى الصورة النوعية للمركبات مطلقا بالاعتبارات المذكورة وكذا في صورة اخذه
مع الصورة النوعية للمركبات ثم اخذه بالنسبة الى النفس النباتية بهذه الاعتبارات وكذا في صورة اخذه مع النفس النباتية ثم اخذه
بالنسبة الى النفس الحيوانية بهذه الاعتبارات وكذا في صورة اخذه مع النفس الحيوانية ثم اخذه بالنسبة الى النفس الانسانية بهذه الاعتبارات
الا انه في هذه الصورة ولكن امكن كون المأخوذ الحيوان جنسا والنفس الانسانية فصلا والمجموع نوعا لكنه لا يظهر كونه مادة بالمعنى الاخص
وكون النفس صورة بالمعنى الاخص اي الصورة المقارنة للمادة الا على نوع من التعميم او على سبيل الاصطلاح كما عرفت سابقا وبالجملة فهذه الاعتبارات
يمكن فرضها في جميع تلك المراتب سواء كان الجنس جنسا عاليا او متوسطا او سافلا وسواء كان النوع نوعا عاليا او سافلا او متوسطا وسواء
كان الفصل قريبا او بعيدا وسواء كانت الصورة صورة البسائط او صورة المركبات او نفسا وغير ذلك لكن هذه الاعتبارات الثلث لا يمكن فرضها
في الهيولى الاولى بالنسبة الى الصورة الجسمية فانه في هذه الصورة ولكن امكن اعتبار كون الهيولى الاولى مادة والصورة الجسمية صورة لكنه لا يمكن اعتبار
كون تلك المادة جنسا وتلك الصورة فصلا والمجموع نوعا لان المعتبر في الجنس ان يكون له اولا طبيعة محصلة في الجملة ثم ينتظر لتحصل آخر يكون هو
بالفصل والهيولى الاولى ليس له تحصل اصلا بل هي بالقوة المحضة فلا يمكن اعتبارها جنسا واذا لم يمكن ذلك فلم يمكن اعتبار الصورة الجسمية
فصلا ايضا ولا اعتبار المجموع نوعا فتبقى هذه اي اذا ذكره القوم من ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية لعلهم كما يدل عليه كلامهم في ذلك المقام لم يريدوا
به انها نوع كسائر الانواع بل ارادوا به انها طبيعة واحدة محصلة متفقة في الحقيقة كالطبيعة النوعية وغير ذلك هذه الاعتبارات لا يمكن فرضها
في النوع الاخير كالانسان بالنسبة الى الاعراض التي تلحقه متحصلة كانت ام غير متحصلة فانه ليس الانسان بالنسبة اليها مادة بالمعنى الاخص بل
موضوعا ولا تلك الاعراض صورة بالمعنى الصورة التي يكون تحصل المحل وتقومه بها بل عرضا يتقوم بالمحل وكذلك لا يمكن ان يكون الانسان جنسا
حينئذ لسلب المعتبر في الجنس كونه طبيعة تامة من وجه ناقصة من وجه آخر منتهيا ينتظر له تحصل متطور وتامية بحسب الاشارة العقلية يكون ذلك التحصل

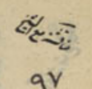
وتلك التامية بالفصل وهو ليس كذلك فانه حيث فرض نوعاً اخيرا كان تاما متحصلا لم يبق له تحصل منتظر بحسب الاشارة العقلية حتى يكون
تحصله ذلك بالفصل بل انما يبقى تاميته بحسب الوجود والتشخص والاشارة الحسية وتكون تلك التامية بالعوارض المتحصلة وهذه لا يكون
مثالا لما نحن بصدده ما فيما نتحصل العقلي واذا لم يمكن اعتباره جنسا لم يمكن اعتبار تلك الاعراض فصلا ولا المجموع نوعا آخر وكيف يمكن اعتبار
ذلك نوعا آخر مع ان المفروض كونه بدون تلك الاعراض نوعا اخيرا ايضا وحيث عرفت ما ذكرنا علم ان هذا الاشكال في الفرق بين
الجنس والمادة والصورة والفصل والنوع والاشتباه بينها الذي يكون رفعه بتلك الاعتبارات المذكورة انما يكون فيما ذاته مركبة اي
النوع الجوهري الذي يكون ذاته مركبة من مادة وصورة كالجسم والحيوان واما فيما ذاته بسيطة غير مركبة منها كبعض الانواع الجوهرية مثل
العقل والنفس بل الهيولى الاولى ايضا وكالانواع العرضية مطلقا سواء كانت انواعا عالية او سافلة او متوسطة فلا يقع فيه هذا الاشكال و
الاشتباه ولا يمكن فيه تلك الاعتبارات المذكورة من الجهة التي اعتبرت في الانواع الجوهرية المركبة من مادة وصورة بل للعقل ان يفرض
فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكره الشيخ قبيل هذا الفصل في بيان ان الانواع امور متعددة مختلفة من ذات واحدة بسيطة
واما في الوجود الواقعي فلا يكون فيه شيء متميز في الواقع هو جنس وشيء متميز كذلك هو مادة ولا شيء متميز هو فصل وشيء متميز هو صورة وتوضيح ذلك
ان للعقل في كثير العقل او النفس بل الهيولى الاولى ايضا ان يعتبر انه جوهر من شأنه كذا او كذا فيعتبر الجوهر جنسا باعتبار انه جنس لكثير من الانواع
ويعتبر قوله من شأنه كذا وكذا فصلا محصلا له نوعا متحصلا ويعتبر الجنس باعتبار كونه بشرط ذلك الفصل او الفصل بشرط دخوله في معنى ذلك
الجنس نوعا متحصلا وكذلك للعقل في كثير من اجناس الاعراض كالكم والكيف والاين وغيرها التي هي انواع عالية باعتبار اندراجها تحت معنى العرض جنس
لما تحته من الاعراض ان يعتبر انه عرض من شأنه كذا وكذا فيعتبر العرض جنسا وما بعده من القيد او القيود فصلا محصلا والمتحصل نوعا وكذلك
ان يعتبر في كثير من انواعها التي هي انواع للكم الا خاص وهي انواع عنده كل في نوع من الكم كالخط والسطح والجسم التعليمي التي هي انواع للمقدار
وهو جنس لها بان يقول ان الخط مثلا هو مقدار متصل من شأنه الانقسام في جهة وان السطح هو مقدار متصل من شأنه الانقسام في جهتين وان
الجسم التعليمي مقدار متصل من شأنه الانقسام في الجهات الثلث فيعتبر المقدار جنسا وما بعده فصلا والمتحصل نوعا وكذلك ان يعتبر في جميع هذه
المفروض باعتبار جنسا مادة وما اعتبره فصلا صورة من حيث انه يمكن ان يعتبر الجنس مادة والفصل صورة في الانواع الجوهرية المركبة من المادة
والصورة الا انه لا يكون فيما هذا شأنه شيء متميز في الخارج او في الواقع هو جنس وشيء متميز هو مادة ولا شيء متميز كذلك هو فصل وشيء هو صورة بل كل منه
موجود واحد وشيء غير متعدد وكيف يمكن التميز والتعدد والمفروض كون الذات واحدة غير مركبة من مادة وصورة فان قلت اذا اخذ العقل
الجنس والفصل من نفس ذات بسيطة ثم اعتبرهما باعتبار انه يمكن ان يكونا مادة وصورة فيكون الانضمام ح انضمام متحصل بمتحصل واقتران متميز بمتميز
فيلزم من هذا ان يكون المأخوذ منه مركبا خارجيا … الامور المتغايرة وحضورها المتباينة لا تطابق موجودا واحدا او ذاتا واحدة بسيطة لكن
ما ذكرتم مبني على جواز انتزاع الامور المتباينة او المختلفة واخذ المعاني الكثيرة من ذات واحدة بسيطة وعلى ان لا اخذ على هذا الوجه الا بمجرد
التعمل العقلي وبمحض الاحتيال الذهني حيث ان البسيط لا مادة له ولا صورة الا بمجرد اعتبار العقل وعلى ان التركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود

ولو كان الحد عين المحدود باعتبار او التفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو في الملاحظة لا في الملحوظ ولا مانع من ذلك كله كما حقق في موضعه
وهذا الذي ذكرناه انما هو تحرير ما نقلناه من كلام الشيخ في الهيات الشفاء وتنقيح وشرح ما نقلنا من عبارته في كتاب النفس فاعلم حيث تبع منه
ان معنى قوله ويصح ان يقال ايضا انه يصح ان يقال ايضا للنفس بالقياس الى … الجنس يعني ان … الجسم الذي هو متعلق النفس نباتية
كانت ام حيوانية بل انسانية ايضا اذا اخذ ذلك الجسم بالاعتبار الذي يكون جنسا لا مادة كما يدل عليه كلامه فيما بعده بقوله ان النفس
كمال لجسم طبيعي آه حيث قال ويجب ان يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي وبالجملة ان يقال بالقياس الى ذلك الجسم الذي هو
جنس باعتبار انها نوعا محصلا في الانواع العالية او السافلة كالجسم النامي والحيوان والانسان انها كالاشارة لتحصيل ذلك الكمال والتامية
النوعية لان طبيعة الجنس بما هي جنس تكون ناقصة غير محدودة ما لم يكملها طبيعة الفصل البسيط اي الفصل الذي هو جزء متميز في الوجود
كما في الانواع الجوهرية المركبة من المادة والصورة وما لم يكملها طبيعة الفصل غير البسيط او الفصل الذي هو بمجرد اعتبار العقل من غير ان يكون
جزءا متميزا كما في الانواع البسيطة حالكون ذلك الفصل البسيط او غير البسيط منضافا الى تلك الطبيعة الجنسية محصلا لها ومقوما اياها
فاذا انضاف اليها كمل النوع وتم بالفصل في كمال النوع ما هو ذلك النوع سواء كان نوعا عاليا ام سافلا وسواء كان نوعا حقيقيا ام اضافيا
وسواء كان بسيطا ام مركبا وقد عرفت سابقا بما ذكره في الهيات الشفاء كما نقلناه وحررناه انه ليس لكل نوع فصل بسيط بالمعنى المذكور بل انما هو
للانواع المركبة من مادة وصورة والصورة فيها هو الفصل البسيط لما هو كماله اي النوع وقد شمل الشيخ بما ذكره ان الفصل ولكن كان اعم من الصورة
باعتبار انه يكون للنوع البسيط وغير البسيط جميعا بخلاف الصورة فانها انما تكون للنوع المركب من مادة وصورة وحده ولان الفصل حيث كان
كمالا للنوع كان كمالا للنوع البسيط والمركب جميعا وهذا ايضا وجه لاولوية اطلاق الكمال في تحديد النفس من اطلاق الصورة لعمومه وشموله الكل
فصل لكل نوع بخلاف الصورة الا ان ما نحن فيه لما كان من قبيل النوع المركب لم يمكن ان يكون ذلك وجها للاولوية بل الوجه فيه ما سنذكره بعد
اما بيان ان الحال فيما نحن بصدده كذلك فيظهر بان النفس فيه فصل وكمال فلان كلا منا في النبات والحيوان والانسان في انها كذلك حيث انها
بالكمال نوعان مركبان من مادة هي جسمها اذا اخذ ذلك بالمعنى الذي يؤخذ به الشيء مادة ومن صورة هي نفسها اذا اخذت بالمعنى الذي يؤخذ به
الشيء صورة ولا يخفى ان اطلاق المادة والصورة بالمعنى الاخص المراد في المركب منهما وان لم يصح على جزئي الانسان اعني بدنه ونفسه المفارقة
لكنه يصح على نوع من التعميم او الاصطلاح او التجوز وانما قلنا انه يصح الاطلاق على جزئيها كما المادة والصورة فان بدنه جزء به يكون الانسان
بالقوة كالمادة ونفسه جزء به يكون الانسان انسانا بالفعل كالصورة وكانه لذلك اطلق فيما قبل على جسم النبات والحيوان ومن هنا يطلق
بحيث يشمل بدن الانسان ايضا انه جزء يكون به النبات والحيوان بالقوة واطلق على النفس النباتية والحيوانية مطلقا بحيث يشمل النفس الانسانية
ايضا انها جزء يكونان به بالفعل فجعلها التركيب من المادة والصورة او من شبه المادة ومثل الصورة حاصلا في النبات والحيوان والانسان
ولا خفاء ايضا في ان جسم النبات والحيوان الذي هو المادة باعتبار وكذا بدن الانسان الذي هو كالمادة يمكن ان لا يؤخذ بالمعنى الذي يمكن ان
يؤخذ به الشيء جنسا وكذلك النفس النباتية والحيوانية المقارنة للمادة اللتان هما صورة النبات والحيوان وكذا النفس الانسانية المفارقة

الذي هي كالصورة للانسان يمكن ان يوخذ بالمعنى الذي به يوخذ الشيء فصلا فتكون هي فصولا لها فتكون حيث لا يشكل [illegible]
محصلة ومنشأ لحصول كل من تلك الانواع فتكون كاملة كمال لهذه الجنس وهذا الذي ذكرنا مع اشتماله على ما ذكر يشتمل ايضا على مقدمة
اخرى قد حققها الشيخ وغيره في موضعه هي ان ما يعبر به عن فصول النبات والحيوان والانسان كالنامي والحساس والناطق انما هي
امارات للفصول وعلامات لها وتعبيرات عنها وليست هي بالفصول حقيقة انما الفصول بالحقيقة هي ما يصدق عليه تلك المشتقات
وهي النفوس لها وبيان ذلك على الاجمال انه لو كان المميز للنبات مثلا عن غيره هو النمو والمميز للحيوان عن غيره هو الحس والمميز للانسان
عن غيره هو النطق الا ان هذه المعاني هي مبادي اشتقاق النامي والحساس والناطق ليست بمحمولة بالمواطاة على ما فرضت هي مميزات
لها اي النبات والحيوان والانسان اذ لا يقال ان النبات نمو ولا الحيوان حس ولا الانسان نطق بل انما تحمل هذه بالمواطاة
على [illegible] فصولا لها كما يقال [illegible] هذا النمو نمو وذلك الشجر نمو وحس هذا الحيوان حس وحس ذلك حس ونطق زيد نطق ونطق عمرو
نطق او يقال التزايد في الاقطار نمو والبصر والسمع حس وادراك الكلي نطق ونحو ذلك ولا يخفى ان الجزء الفصل المميز ان يكون محمولا
بالمواطاة على ما هو فصل له اذ قد عرفت ان الفصل ما كان متحدا في الوجود مع الجنس والنوع وهذا الاتحاد يقتضي ان يكون هو محمولا
على الجنس والنوع بالمواطاة وليس الامر في هذه المبادي للاشتقاق كذلك لانها تحمل على الجنس والنوع حملا بالاشتقاق وهو ليس [illegible]
فظهر ان تلك المبادي ليست بفصول حقيقة فلننظر في ان المشتقات منها اي النامي والحساس والناطق هل يمكن ان تكون فصولا حقيقة ام لا
فنقول ان تلك المشتقات مفهومات وكذا ما يصدق في تلك المفهومات عليه اما مفهوماتها فهي عبارة عن شيء ما ثبت له النمو وشيء ما ثبت له الحس
وشيء ما ثبت له النطق فتكون عبارة عن مفهوم الشيء مع نسبة ما اضافية الى تلك المبادي للاشتقاق ولا يخفى ان شيئا من ذلك لا يصلح لكونه
فصلا لان مفهوم الشيء مفهوم عرضي لما يصدق هو عليه لا ذاتي كما هو المبين في موضعه فكيف يمكن ان يكون فصلا والفصل يجب ان يكون ذاتيا
لما هو فصل له وايضا مفهوم الشيء مفهوم عام يعم ما فرض هو فصلا له وغيره والفصل يجب ان يكون مختصا بما هو فصل له وكذا النسبة المذكورة
الاضافية عرض متقوم بطرفيه اي الشيء وتلك المبادي للاشتقاق فكيف يمكن ان تكون فصلا فانها لو كانت فصلا للانواع الجوهرية لزم تقوم
الجوهر بالعرض وهو محال وقد عرفت ان تلك المبادي للاشتقاق التي هي احد طرفي تلك النسبة ليست بفصل فليس شيء من اجزاء هذا المفهوم فصلا
وظاهر ايضا انه لا يمكن ان يكون المجموع المركب من تلك الاجزاء فصلا اذ ليس هو سوى تلك الاجزاء مع امر آخر من جهة تركيبية او كونها بحيث ان يكون
فصلا فظهر انه ليس تلك المفهومات فصلا وبقي النظر فيما صدق عليه تلك المفهومات فنقول انه ما صدق عليه النامي مثلا ان كان المراد به الجسم من
حيث هو جسم كان جنسا فلم يكن فصلا وان كان المراد الجسم النامي من حيث هو جسم نام كان نوعا فلم يكن فصلا ايضا وكذا الكلام في الحساس فانه
ان اريد به الجسم النامي لم يكن فصلا بل جنسا وان كان المراد به الحيوان كان نوعا فلم يكن فصلا ايضا وكذا الكلام في الناطق فانه ان اريد به ما صدق
هو عليه الحيوان كان جنسا وان كان المراد به الانسان كان نوعا فلم يكن فصلا ايضا فبقي ان يكون المراد بما صدق عليه تلك المفهومات
امرا آخر وراء هذه يمكن ان يكون فصلا وهو الموصوف حقيقة بهذه المشتقات ويتوسط اتحاده معه ذلك الجنس والنوع النفس [illegible]

والنفس

والنوع به ويصح الحمل عليها بالمواطاة النفس النباتية للنبات والحيوانية للحيوان والناطقة للانسان اذ بها امتازت هذه عن غيرها
وتحصلت وتقومت ولا نعني بالفصل الا هذا لا يقال اذا كان امتياز تلك الانواع بتلك الفصول التي قلت انها تلك النفوس
فامتياز تلك النفوس مع انها واقعة تحت اعم المقولات التي هي الجوهر [illegible] لانا نقول هذه شبهة لا اختصاص لها بهذا الموضع بل واردة
على كل فصل وحلها ان يقال ان امتياز تلك الفصول انما هو بذواتها ولا يحتاج الى فصول اخرى وبيان ذلك ان امتياز تلك الفصول
بفصول اخرى انما يلزم لو كانت اعم المقولات التي فرضت متقومة على تلك الفصول قولا ذاتيا كقول الجنس على النوع وليس الامر كذلك
بل قولها عليها قول عرضي مثل قول الحيوان [illegible] كان يقال على الانسان والناطق الا ان قوله على الانسان ذاتي بمعنى انه جنس له وهو نوع له
يحتاج في تميزه عن غيره الى فصل وهو الناطق وقوله على الناطق ليس كذلك فانه لو كان كذلك لكان الناطق ايضا نوعا والحيوان
جنسا له ايضا فيحتاج الى فصل آخر وهذا الفصل الآخر لو كان قول الحيوان عليه قولا ذاتيا لكان يحتاج الى فصل آخر وهكذا الى ما لا نهاية
وهو محال فتعين ان يكون قول الحيوان على الناطق قولا عرضيا وان يكون امتياز الناطق عن غيره بذاته من غير احتياج الى فصل آخر
يميزه عن غيره كما هو رأي الشيخ وكثير من الحكماء ولئن شئت قلت ان امتيازه عن غيره بذاته ولذا بوجوده الذي هو تميز بذاته [illegible]
ليستقيم ايضا على رأي من يجعل الفصول الحقيقية هو الوجود الخاص كما في المتحقق والله اعلم بحقيقة الحال ثم ذكر قول الشيخ ثم كل صورة كمال
وليس كل كمال صورة فان الملك كمال المدينة الى آخر ما ذكره بيان للفرق بين الصورة والكمال وانه اذا قلنا في تعريف النفس انها كمال
كان اولى من ان اخذ فيها معنى الصورة من المقدمة وكان ايضا يتضمن جميع انواع النفس من جميع وجوهها النباتية والحيوانية والانسانية
والتي هي النفس المفارقة عن المادة كالانسانية بخلاف ما اذا قلنا في تعريفها انها صورة وظاهره انه بين ذلك الفرق بوجهين وفرع
على الاول منهما الاولوية من جهة تضمن جميع انواع النفس وعلى الثاني الاولوية من جهة كونه اولى على معنى وبيان الاول انه لا يخفى ان كل
صورة كمال ان لكل صورة نوعية منطبقة في المادة كمال لما يحل فيها اذ الصورة سواء اعتبر كونها كمالا من جهة اعتبار كونها صورة
حين يكون كمالا للحاصل منها ومن المادة او من جهة اعتبارها فصلا حين يكون كمالا للنوع وما يحله فالصورة كمال ولا يخفى ايضا انه ليس كل
كمال صورة كذلك فان الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة من حيث انها يتم بها ما هو المقصود من المدينة والسفينة ويكمل بهما والحال انهما
ليسا بصورتين لتلك المدينة والسفينة لمباينتهما مفارقتا الذات عنهما وما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة في
المادة فان صورة بالمعنى المراد منه عند القوم فان الصورة بالمعنى المصطلح عليه هي الصورة المنطبقة في المادة القائمة بها وظاهر
ان الكمال المفارق الذات ليس كذلك اللهم الا ان يصطلح ويقال كمال النوع وان كان مفارق الذات انه صورة النوع بالحقيقة فظهر ان
الكمال قد يكون صورة منطبقة في المادة وقد يكون مفارق الذات بخلاف الصورة فانها لا تكون مفارقة الذات الا بنوع من الاصطلاح
وظاهر ايضا ان النفس التي نحن بصدد تحديدها اعم من المنطبقة والمفارقة حيث انها اعم من النباتية والحيوانية المنطبعتين ومن الانسانية
المفارقة فلو قلنا في تحديدها انها صورة واردنا بها الكمال ايضا لكانت مخصوصة بالاولين خاصة بخلاف ما اذا قلنا انها كمال فانه
يشمل الجميع اي جميع انواع النفس من جميع وجوهها ولا سيما النفس المفارقة للمادة عنه وهذا هو حاصل ما ذكره الا انك خبير



بان ما ذكره من ان الصورة لا تصدق على الكمال المفارق الذات كانه لا ينطبق على ما يمكن بصدده فان المقصود وجود كمال مفارق الذات لا [illegible] ليس
بصورة ومع هذا يكون كونه كمالا باعتبار انه فصل للنوع وكمال له كالنفس الانسانية على ما عرفت من بيان حالها وظاهر ان الملك والربان
كما انهما ليسا بصورتين للمدينة والسفينة ليسا بفصلين لهما ايضا فالاحسن في بيان الفرق وتوجيه الشمول عليه ان يقال ان الصورة المنطبعة
كمال وليس كل كمال صورة كذلك لانه قد يكون الكمال للنوع فصلا للنوع فصلا ليس صورة في المادة وللمادة كالنفس المفارقة الانسانية
على ما عرفت ثم توجيه الشمول الذي ادعاه كما ذكرنا لكنه اعلم واما بيان الثاني فلان الاصطلاح قد استقر على ان يكون الشيء بالقياس الى المادة
صورة وبالقياس الى الجملة غاية وكمالا الا بالقياس الى جملة المادة والصورة من حيث انها صورة ومادة بل بالقياس الى جملتها من حيث انها
جنس وفصل او النوع غاية باعتبار انتهاء الحركة اليه وكمالا باعتبار تمامية النوع وكماله به وبالقياس الى التحريك بالقياس الى الحركة كمالا
حتى تصير شيئا بالفعل مبدءا فاعليا وقوة محركة واذا كان الامر كذلك فالصورة من حيث انها صورة وبالنظر الى النفس مفهومها لا
تقتضي نسبة الى شيء بعيد مباين في الوجود من ذات الجوهر الحاصل من الصورة المتقوم بها والى شيء يكون الجوهر الحاصل بها ما هو بالقوة
والى شيء لا يسبب الا فاعليا اليه وذلك الشيء الموصوف بهذه الاوصاف الثلاثة هو المادة لانها صورة باعتبار وجودها للمادة والكمال
من حيث هو كمال وبالنظر الى نفس مفهومه الاصطلاحي يقتضي نسبته الى الشيء التام الذي يصدر عنه الافاعيل وبالجملة نسبته الى الشيء الذي
هو بخلاف الشيء الاول لانه كمال باعتباره للنوع فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انها كمال كان اولى لكونه على تقدير مفهوم على المعنى الذي
هو المقصود هنا اذ ظاهر ان [illegible] من معناها انها ما يكمل ويتم الشيء الذي يصدر عنه الافاعيل المقصودة منها فهذا الاعتبار ايضا يكون اطلاق
الكمال على النفس النباتية والحيوانية والانسانية اولى من اطلاق الصورة عليها كما كان ذلك باعتبار الوجه الاول اي لشمول الجميع انواع
النفس من جميع الوجوه اولى وقوله وايضا اذا قلنا ان النفس كمال اولى من ان نقول قوة وذلك لان الامور الصادرة عن النفس
الى آخر ما ذكره بيان لاولوية اطلاق الكمال عليها من اطلاق القوة وقد عرفت تحريره مع ما فيه وقوله لكن اذا قلنا كمال لم يعلم
من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر فان معنى الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا والنبات بالفعل نباتا وهذا
لا يفهم منه بعد ان ذلك جوهر او ليس بجوهر لكن نقول الى آخر ما ذكره بيان لانه بمجرد اطلاق الكمال على النفس لا يثبت كونها جوهرا بالمعنى
الذي اصطلح عليه الاكثر توضيحه يستدعي الاحاطة بما ذكره في الهيات الشفاء في فصل في تعريف الجوهر ودليله محصله ان نقول كما قال ان الوجود
للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحصيل لها فيترك
الآن ذلك وتشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجود بالذات هو الجوهر وذلك لان الموجود على قسمين
احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته
لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو
الجوهر وان كان بحيث يشار اليه في القسم الاول موجودا في موضوع فذلك الموضوع ايضا لا يخلو ايضا من احد هذين الوجهين فان كان
الموضوع جوهرا فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع ورجع البحث الى الابتداء ويستمر ذلك الى ان ينتهي

النهاية كما سنبين في مثل هذا العرض خاصة فيكون لا محالة بآخره فيما ليس في موضوع فيكون في جوهر فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا وغير
متقوم بالعرض فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض فليس ذلك مستنكرا فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط
والسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه ستتبين لك ان كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا
في موضوع والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا وهو قائم بنفسه ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة ان يكون شيء من الاشياء جوهرا وعرضا
معا بالقياس الى شيئين وقالوا ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض لانها موجودة فيها كجزء وايضا ليس يجوز
رفعها عن النار والنار بتمامها وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض فوجودها فيها وجود الجوهر
وهذا غلط كبير قد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك فنقول قد علم ما يخالف ما بين المحل
والموضوع فاذا ان الموضوع يتحرر بما صار بنفسه ونوعيته قائما ثم صار سببا لان يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل كل شيء يحل فيه شيء فيصير
بذلك الشيء بحال ما فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في المحل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل بل انما يحصل قوامه من ذلك
الذي حله وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرته ذلك الشيء موجودا بالفعل او صيرته نوعا بعينه وهذا الذي يحل هذا المحل
يكون لا محالة موجودا لا في موضوع وذلك لانه ليس يصح ان يقال انه في شيء الا في المحل او في المحل وهو في المحل كجزء وكان الموضوع ما يكون
فيه الشيء وليس كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعا قائما يقيم الحال فيه بل هذا المحل حينئذ انما يتقوم
بالفعل بتقويم ما حله او جعله انما تم له نوعيته اذ الحالة نوعيته انما كملت او تحصلت نوعيته باجتماع اشياء حلته تكون ذلك النوع
فتبين ان بعض ما في المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو محل دون موضوع فذلك عليك الى قريب واذا اشتبه فهو الشيء الذي
نخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة وان كنا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع هو الجوهر
فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل آخر فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موضوع في موجود فهو موجود في محل فالمحل ليس
فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجموع ايضا جوهر انتهى موضع الحاجة من كلامه ومعلوم واضح الآن انه لا يتبين منه بيان غلط ما اسنده الى الكثير
ممن يدعي المعرفة من تجويز كون شيء واحد جوهرا وعرضا معا بالقياس الى شيئين وبيان غلطهم الذي قال انه اشبع القول فيه في اوائل
المنطق وكانه فيما ذكره هنا في بيان انه بمجرد اطلاق الكمال على النفس لا يعلم منه انها جوهر او عرض ثم قرر ما بين ذلك الغلط والخلط كما سنبينه
وبالجملة يتبين ان ما ذكره هنا يتوقف من وجه على فهم ما نقلناه عنه في الالهيات وكذلك بيان ما ذكره ثمة يتوقف من وجه على ما ذكره هنا كما لا يخفى
ذلك على من يتعمق فيه وحيث كان الامر كذلك فنقول قوله هنا لكن اذا قلنا كمال الى قوله لكن نقول ادعاء انه بمجرد اطلاق الكمال على النفس
لا يعلم منه جوهريتها او عرضيتها وذلك ظاهر وقوله لكن نقول انه لا شك لنا في ان هذا الشيء ليس بجوهر بالمعنى الذي يكون به الموضوع
جوهرا ولا ايضا بالمعنى الذي يكون به المركب جوهرا فاما جوهر بمعنى الصورة فلننظر فيه الى آخر ما ذكره بيان لذلك الادعاء وتحريره انه
لا شك لنا في ان هذا الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا والنبات بالفعل نباتا وسميناه بالنفس ليس بجوهر بالمعنى الذي [illegible]

الموضوع جوهرا مجامعا ما بينه فيما نقلناه عنه في الالهيات من نفي الموضوع ومعنى جوهريته اذا لم نعتبر ذلك الشيء موضوعا حتى يكون
جوهريته بمعنى جوهرية الموضوع بل وان لم نعتبره محلا مطلقا ايضا مجامعا ما بينه هناك من معناه ومعنى جوهريته فلا يكون جوهريته بمعنى
جوهرية المحل مطلقا ايضا وان ايضا يكون جوهرية ذلك الشيء بالمعنى الذي يكون به المركب جوهرا مجامعا ما بينه ايضا هناك من معنى المركب
ومعنى جوهريته اذا لم نعتبر ذلك الشيء مركبا ايضا وبالجملة لا يكون جوهريته بمعنى جوهرية الجسم وجوهرية مادته اذا لم نعتبره شيئا من ذلك
لما انما اعتبرناه كمالا هو باعتبار بالفعل وباعتبار بالصورة وحيث اعتبرناه كذلك فلتغفل فانه لما يلزم من اعتباره كمالا جوهريته
بمعنى جوهرية الصورة في الجسم التي هي باعتبار ما بالفعل وكماله فنقول لمن قال فانكم اذا قلتم للنفس جوهر وعنيتم به الصورة خاصة
ولكن عنيتم به معنى اعم من الصورة بحيث يشمل الموضوع والمركب نحوهما ايضا بل بمعنى انه جوهر بمعنى انه صورة وهذا اجمال خلف
منهم فلا يكون مع هذا القائل موضع كثير نزاع واختلاف البتة لان مفاد قوله هذا انما هو مجرد اطلاق لفظ الصورة على الجوهر ومجرد
اطلاق لفظ الجوهر على النفس من دون ان يكون هناك معنى الجوهر معنيا مقصودا بالصورة الجوهرية فيكون معنى قول ان النفس جوهر انها صورة
ان يطلق عليه لفظ الصورة بل يكون قولنا الصورة جوهر بهذا المعنى ايضا ان يطلق عليه لفظ الجوهر فيكون كقولنا الصورة
صورة او هيئة والانسان انسان او بشر لان الصورة كما يطلق عليه لفظ الصورة يطلق عليه لفظ الهيئة وكذا الانسان يطلق عليه
هذان اللفظان وبالجملة فيكون هذا القول شيئا من الكلام كالاكثير وحيث كان هذا القول منه بهذا التفسير غير مفيد هنا فائدة في
اثبات معنى الجوهرية للنفس فيتعين ان يكون قد عنى بالصورة ان اطلقها على النفس معنى مقصودا بالجوهر حتى يكون معنيا انها فنقول ان عنى
بالصورة معنى الجوهر انه ليس في موضوع البتة ان لا يوجد بوجه من الوجوه فاما في الشيء الذي سميناه كمالا في الالهيات موضوعا البتة
ان لا يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة كما هو معنى الجوهر وحقيقته كما بينه هناك فلا تخفى ان هذا الادعاء من هذا القائل انما هو
لاجل انه رأى النفس كمالا وصورة وظن ثبوت حقيقة الجوهر ومعناه لكل كمال وصورة فحكم بثبوت معناه للنفس ولكنه في انه
لا يصح كلية اذ ليس كل كمال جوهرا بهذا المعنى فان كثيرا من الكمالات التي هي صور ايضا باعتبار تكون هي في موضوع واعراضا مجالة
سواء كانت كمالات اولى او ثوانى وهذا كالشكل للسيف والقطع له وكالتميز والادوية والاحساس والحركة للانسان وكالحرارة التي
هي كمال للنار في غير جسم النار فلم يلزم من كون الشيء كمالا او صورة كونه جوهرا بالمعنى المذكور حيث انه قد يمكن ان يكون عرضا كما
تلك الاشياء وبهذا القدر قد تم ما قصده الشيخ من منع الكلية الا ان ما ذكره بعد ذلك من قوله وان كان ذلك الشيء بالقياس الى
المركب من حيث كونه فيه ليس في موضوع الى آخر ما ذكره بيان لان الشيء اذا كان في شيء لا في موضوع وفي شيء آخر لا في موضوع
فان ذلك لا يجعله جوهرا وفيه اشارة ايضا الى وجه الغلط والخلط الذي نبه في الالهيات الى كثير ممن يدعي المعرفة وتحريره
انا لو جوزنا في ذلك الكمال الذي قلنا انه في موضوع بالقياس الى شيء كونه بالقياس الى شيء آخر لا في موضوع كما في الحرارة حيث
انها في غير جسم النار في موضوع البتة وقلنا انها في جسم النار انه حقيقة النار وفي المركبة منها من حيث كونها فيها ليست في موضوع

ولیست بعرض لانها موجودة فيها كجزء وهيئة ليس يجوز رفعها عن النار والنار شيء وبالجملة انها بالقياس الى النار ما يخفى
عنها صفة العرض كما ادعاه كثير ممن يدعي المعرفة فان صح ذلك لا يجعلها جوهرا في حد ذاتها لان كونها جزءا من النار لا يجعلها لا تكون
في موضوع في حد ذاتها حيث لم يكن شيء في شيء ما الا كالشيء في الموضوع لا يكون كونه جوهرا في حد ذاته كما ظنه بعضهم كالكثير
ممن يدعي المعرفة لان حقيقة الجوهر على ما عرفها القوم ما لا يكون في شيء من الاشياء بوجه من الوجوه موجودا في الشيء الذي سموه
موضوعا حتى يكون في حد ذاته وفي نفسه جوهرا وهذا المعنى كما هو صريح كلمات الشيخ في تعريف الجوهر لكنه بعد ما قال بعضهم
في تعريفه انه الموجود لا في موضوع حيث ان الموضوع نكرة في سياق النفي وهي تفيد العموم والحاصل ان الجوهر ما لا يكون في شيء من الاشياء
في موضوع لا ان يكون ذلك بالقياس الى شيء مخصوص فيما نحن فيه اما الحرارة في جسم النار ولئن فرض انها لا في موضوع فليس يكون من جهة
حقيقة الجوهر في حد ذاتها لان ذلك انما هو لها بالقياس الى جسم النار لا بالقياس الى جميع الاشياء وهذا ليس من معنى الجوهر في شيء باعتبار
كونها في غير جسم النار في موضوع ما يكون حقيقة العرض لان تحديد العرض حيث كان في مقابلة تحديد الجوهر على ما عرفته يكون ما كان
في شيء من الاشياء في موضوع كما يدل عليه قولهم انه الموجود في موضوع حيث كان الموضوع نكرة في الاثبات وهي لا تفيد العموم
ما كان بالقياس الى شيء ما في موضوع وان لم يكن بالقياس الى غيره في موضوع فيما نحن فيه لم يلزم ان يكون ما يوجد في شيء ما في موضوع عرضا
وان وجد في الف شيء لا في موضوع ولا يخفى ان تلك الحرارة الموصوفة حالها ما ذكر وبيان هذا بعبارة اخرى كما ذكره الشيخ انه لم يكن الجوهر
كما يعلم من تعريفه ما لا يكون بالقياس الى شيء على انه في موضوع حتى يكون الشيء من جهة ما ليس هو في الشيء على انه في موضوع جوهرا الا ان يكون
جوهرا اذا لم يكن ولا في شيء من الاشياء على انه في موضوع وهذا المعنى لا يحصل بكونه في شيء ما موجودا لا في موضوع فان ذلك ليس له بالقياس
الى شيء حتى اذا قيس الى شيء يكون فيه لكما يوجد الشيء في موضوع صار جوهرا ولئن كان بالقياس الى شيء آخر بحيث يكون عرضا بل
هو باعتبار له في ذاته فان الشيء اذا تأملت ذاته ونظرت اليه فلم يوجد له موضوع البتة كانت في نفسها جوهرا ولئن وجدت في الف
شيء لا في موضوع بعد ان توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في موضوع فهي في نفسها عرض فظهر بما ذكر ان كثيرا من الكمالات تكون اعراضا
موجودة في موضوع وان كونها بالقياس الى شيء ما موجودة لا في موضوع لا يجعلها جوهرا في نفسها وظهر ايضا انه غلط من ادعى انه يجوز
ان يكون شيء بالقياس الى شيء عرضا وبالقياس الى آخر جوهرا فقد رغم ان قول الشيخ وليس اذا لم يكن عرضا في شيء فهو جوهر فيه فيجوز
ان يكون الشيء لا عرضا في الشيء ولا جوهرا في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحدا في الشيء ولا كثيرا ولكنه في نفسه واحد او كثير
كانه دفع توهم نشأ هنا وبيان التوهم ان الحرارة في جسم النار مثلا لا يخفى ان وجودها فيها ليس وجود العرض في الموضوع كما هو المفروض
واذا لم يكن عرضا فيه فهي جوهر فيه لان الجوهرية والعرضية متقابلتان فلا يمكن ارتفاعهما فاذا انتفت احديهما ثبتت الاخرى واذا
ثبت انها في جسم النار جوهر مع انها في غير جسم النار عرض عاد المحذور هنا وهو لزوم كون تلك الكمالات المذكورة بالقياس
الى شيء جوهرا بعد ان كانت بالقياس الى آخر عرضا وكذا لزوم كون شيء واحد جوهرا وعرضا معا بالقياس الى شيئين وبيان

دفع هذا التوهم انك قد عرفت انه ليس ذلك المعنى بالقياس الى شيء فيجوز ان يكون الشيء لا عرضا في الشيء ولا جوهرا في الشيء بل يكون
في نفسه جوهرا او عرضا وهذا ليس من ارتفاع المتقابلين المحال كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحدا في الشيء ولا كثيرا في الشيء ولكنه
في نفسه واحد او كثير وهذا الحال بين الوحدة والكثرة ايضا متقابلتان وقوله وليس الجوهري والجوهر واحدا ولا العرضي بمعنى العرض
الذي هو ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء لك في صناعة المنطق كانه دفع توهم آخر نشأ هنا
وبيان التوهم انا سلمنا ان مجرد كون الشيء كمالا لشيء لا يلزم جوهريته حيث ان كثيرا من الكمالات اعراض وكونها في شيء ما موجودة لا في موضوع
لا يجعلها جوهرا كما ذكرت لكن نقول ان الكمال الذي نحن بصدد بيانه ان النفوس النباتية والحيوانية والانسانية حيث جعلنا كونها كمالا باعتبار
كونها فصولا للنوع النبات والحيوان والانسان التي هي انواع جوهرية مركبة من مادة وصورة ان الفصول التي هي باعتبار ما صورة كما
في النبات والحيوان او كالصورة كما في الانسان يلزم ان يكون جوهرا البتة اذ لو كان عرضا لكان تقوم تلك الانواع الجوهرية به ويلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو محال واذا كان جوهرا ثبت ما هو المطلوب من جوهرية تلك النفوس التي قلنا انها كمال وبيان دفع هذا التوهم ان ليس الجوهري
والجوهر واحدا اذ الجوهري ما كان حمله على الشيء حملا جوهريا اي ذاتيا كحمل الجنس على النوع وحمل النوع على الشخص والجوهر ما كان موجودا لا في
موضوع البتة بالقياس الى ذاته والى جميع الاشياء وكذلك العرض والعرض الذي في ايساغوجي اي في باب الكليات يعني ما كان حمله على الشيء
حملا عرضيا خارجا عن حقيقته لا ذاتيا كحمل العرض العام والخاصة على ما تحتها وكحمل الجنس على الفصل كما عرفت بيانه والعرض الذي في
قاطيغورياس اي في باب المقولات العشر هو ما يكون في موضوع وحينئذ فالجوهري كما يمكن ان يكون جوهرا بالنسبة الى شيء كالحيوان بالنسبة
الى الانسان وكذلك مفهوم الجوهر بالقياس الى الحقائق الجوهرية التي هي الانواع التي قلنا انه جنس لما تحته من الانواع كذلك يمكن ان يكون
عرضا غير جوهري بالنسبة الى شيء كالحيوان بالنسبة الى الناطق فانه لو كان جنسا ذاتيا له ايضا يلزم ان يكون امتيازه عن غيره بفصل
آخر وهكذا فيلزم التسلسل المحال وكذلك العرض كما يمكن ان يكون عرضيا بالنسبة الى شيء مثلا بالنسبة الى فصول الكيفيات التي هي انواع عرضية
على ما عرفت بيانه ولمفهوم العرض ان قلنا انه ليس جنسا لما تحته من الانواع كذلك يمكن ان يكون جوهريا بالنسبة الى شيء كالكيف بالنسبة الى
انواع الكيفيات وكمفهوم العرض ان قلنا انه جنس لما تحته من الانواع واذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان تلك الكمالات التي نحن بصدد بيانها
اعني النفس النباتية والحيوانية والانسانية وان كانت مما يصدق عليه الجوهر الا انها حيث اعتبرت فصولا لتلك الانواع الجوهرية
لا انواعا لا يكون صدق الجوهر سواء قيل انه جنس لما تحته او قيل انه ليس كجنس لما تحته وكذا صدق تلك الاجناس التي هي جواهر حقيقة اعني
الجسم المطلق والجسم النامي والحيوان عليها ان صح تلك الفصول صدقا ذاتيا وجوهريا على ما عرفت من ان صدق الجنس على الفصل لا يكون ذاتيا
اي ان يكون الجوهر داخلا في حقيقته او ماخوذا في حدوده بل عرضيا خارجا عنها لازما لها واي محال ان تلك الفصول ليست كونها جواهر
باعتبار جوهريتها اجناسها واتحادها معها كونها فرادى لكنها لا تكون حقائقها جواهر في انفسها وفي حدود ذواتها ولا يخفى ان هذا المعنى من الجوهر
هو الذي يلزم هنا وبعدم ثبوته لتلك الفصول لم يكن كونها فصولا وكمالات وهذا كما ان فصل الكيف مثلا وان صدق عليه انه عرض في

الا انه لا يكون صدق العرض سواء كان جنسا لما تحته من الانواع العرضية ام لم يكن وكذا صدق الكيف الذي هو جنس عندهم لما تحته
على ذلك الفصل صدقا ذاتيا وجوهريا يكون هو بالقياس الى نوع الكيف بل صدقا عرضيا واي محال انه يلزم ذلك الفصل ان يكون عرضا
او كيفا باعتبار اتحاده مع جنسه الذي هو عرض وكيف بالحقيقة الا ان يكون هو نفسه في حد ذاته عرضا او كيفا بالحقيقة بحيث يكون ذلك
ذاتيا له وداخلا في حقيقته وحده والمحصل ان صدق تلك الاجناس الجوهرية على تلك الفصول التي نحن بصددها ليس يقتضي
حقيقة الجوهر ان الموجود لا في موضوع لم يصدق ما صدق عليه حقيقة الجوهر ومع ذلك فليس صدقه عليها صدقا جوهريا بل عرضيا فمن
اين يلزم جوهرية تلك الفصول بالحقيقة فان قلت اذا لم يكن للفصول الجواهر جوهرية الا جوهرية اجناسها لكانت هي اعراضا في انفسها
وكذا اذا لم يكن للفصول الاعراض عرضية الا عرضية اجناسها لكانت هي في حد ذاتها جواهر لان الجوهرية والعرضية متقابلتان
تقابلا في الغاية واذا لم يدخل احد المتقابلين في حقيقة شيء كان المقابل الآخر داخلا في حقيقته البتة والا لزم ارتفاع المتقابلين
وهو محال قلت ان ارتفاع المتقابلين انما يستحيل اذا كان ارتفاعهما عن شيء من شأنه ثبوت احدهما له من حيث ذاته بذاته وبالجملة
ان تلك الفصول بحسب حقائقها وذواتها وفي انفسها ليس من شأنها الجوهرية والعرضية بالمعنى الذي يراد في الانواع الجوهرية والانواع
العرضية فارتفاعهما عنها في حدود ذواتها ليس بممتنع واي محال ان ارتفاع المتقابلين بل ارتفاع النقيضين ايضا وان كان محققا في
الواقع لكنه ليس بممتنع في بعض مراتب الواقع وهذا كما يقولون ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ومن هذا ايضا يظهر انه ليس يلزم فيما
نحن فيه تقوم الجوهر بالعرض لو لم تكن تلك الفصول التي هي الكمالات جواهر في انفسها فتدبر وقوله فتبين ان النفس لا يزيل عنه كونها في
المركب كجزء منه كيف ليس يكون في نفسه لا في موضوع البتة تفريع على ما تقدم والمعنى فتبين مما ذكرناه ان النفس التي نحن بصدد بيان
حالها لا يزيل احتمال عرضيتها في نفسها بحسب حقيقتها كونها كمالا وكونها في المركب اي الحيوان التي هي عبارة عن النفس وما تعلقت به النفس
كالنبات والحيوان والانسان كجزء منه حيث عرفت ان بعض ما كان كجزء من المركب يمكن ان يكون عرضا في ذاته كالحرارة على ما عرفت
من حالها وان الفصل الذي هو جزء من المركب الجوهري وان صدق عليه انه جوهر الا انه ليس صدقه عليه صدقا جوهريا وذاتيا ليستلزم كونه جوهرا
في حد ذاته كما هو المقصود هنا من جوهرية النفس بل صدقا عرضيا ليستلزم عروض معنى الجوهرية له بل لا بد في ثبوت معنى الجوهرية للنفس بحسب حقيقتها وذاتها
انما يكون اذا ثبت ان النفس يجب ان تكون في نفسها لا في موضوع البتة كما هو معنى الجوهر وقد علمت ما الموضوع وما معناه حيث علمت في
الالهيات ان الموضوع يتقوم به ما صار نفسه ونوعيته فانما تم صار سببا لان يتقوم بشيء فيه ليس كجزء منه والحاصل ان هذا المعنى لم يثبت بعد للنفس
باعتبار كونها كمالا او كونها في المركب كجزء منه نعم لو ثبت بالدليل ان كل نفس موجودة لا في موضوع ثبت ان كل نفس جوهر بحسب الحقيقة
او ثبت ان نفسا ما قائمة بذاتها والبواقي كل واحدة منها في هيولى وليست في موضوع ثبت ايضا ان كل نفس جوهر بذاتها واما لو كانت
نفس ما قائمة في موضوع وهي مع ذلك جزء من المركب فهي عرض بحسب الحقيقة وجميع هذا كما قال فلم يتبين لنا بعد ان النفس جوهر او ليست
بجوهر من وصفنا انها كمال وغلط من ظن ان هذا يكفيه في ان تجعل جوهرا كالصورة بل لا بد في اثبات جوهرية النفس في ذاتها تحتاج
الى دليل آخر كما صنعه الشيخ في الفصل الآخر بعد هذا الفصل ونحن سنذكر فيما بعد ملخصه ان شاء الله تعالى ثم ان قوله فنقول انا اذا

عرفنا ان النفس كمال ما ثم بيان وتفصيل لكن بعد عرفنا النفس وماهيتها لاحد ما ببيان بوجه آخر غير السابق لان اطلاق الكمال
على النفس في تحديدها لا يدل على كونها داخلة في مقولة الجوهر ولا على حقيقتها وماهيتها في نفسها بل على النفس من حيث هي نفس ومن حيث
يطلق عليها اسم النفس اي من جهة اضافتها الى البدن وكونها متعلقة اليه وتوضيحه انا اذا عرفنا ان النفس كمال ما ثم بيان وتفصيل
نقصان الكمال وفسرنا معناه لم نكن بذلك عرفنا النفس وماهيتها بذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس ويطلق عليها هذه اللفظة
فان اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بذاتها ومن حيث هي واقعة تحت مقولة الجوهر بل من حيث انها اضافة ما او من حيث
هي مدبرة للابدان ومتعلقة اليها فلذلك يؤخذ البدن في حدها اي في حدها من جهة انها اضافة لا في حدها من حيث جوهرها وذاتها
بذاتها وكونها واقعة تحت مقولة الجوهر كما يؤخذ مثلا البناء في حد البانى من جهة الاضافة ومن حيث كونه بانيا ولذلك كان لا يؤخذ

لو فيقع هذا المذهب ولئن كان الجسم الفلكي آلياً الا انه ليس هذا المذهب صحيحا في نفسه لانه لا يتميز ولا يكون بكل الكرات الفلكية
لانه يلزم على هذا المذهب ان لا يكون نفس متعلقة بالافلاك الجزئية والحال انها لها حركات خاصة مختلفة عن الفلك الكلي
الفلك الكلي وعندهم ان كل حركة صادرة عن فلك انما هي حركة نفسانية وهذا اذا قلنا بالافلاك السبعة للكواكب السبعة
السيارة لا ازيد واما اذا قلنا بازيد من ذلك كالفلك الثامن للكواكب الثوابت والفلك التاسع للحركة اليومية كما هو المشهور
الدليل عندهم فالامر اظهر اذ الفلك التاسع عندهم لا كثرة فيه بوجه حتى يمكن ان يكون آلياً وكذا الفلك الثامن عندهم ولئن
كان فيه الكواكب الثابتة لكن تلك الكواكب ليست مما يمكن ان تكون اجزاء والات له بها يتم فعله وحركته بل انما ذلك جزء جسم
ذلك الفلك الثامن وحيث كان هذا المذهب غير صحيح في نفسه فليس كلامنا في تحديد النفس الارضية بناء على هذا المذهب ولا ينبغي
خروج النفس الفلكية على هذا المذهب عن الحد او دخوله فيه ولئن تكلمنا عليه ايضا وقيدنا الجسم بالآلي في الحد حتى تدخل فيه ثم
قيدناه بقولنا لان يفعل افعال الحيوة بالتغير الذي قررناه افعال الحيوة حتى تخرج عنه فلا ضير فيه اذ ليس فيه معنى مشترك
فيه النفس الفلكية والنفس الارضية بانواعها كما سيأتي بيانه ومذهب من يرى ان لكل كرة كلية كانت ام جزئية فلها في نفسها حيوة
مفردة ونفس علي حدة وحفوها ويرى حسبانا تاسعا ذلك الجسم واحد بالفعل لا كثرة فيه بل جميعها اجسام بسيطة ليست الكواكب فيه بمنزلة
الالات فهذا المذهب صحيح كما تبين وجهه وعليه لا يكون الفلك آلياً وكلامنا ايضا في تحديد النفس بناء على هذا المذهب لكونه
صحيحا في نفسه وح فلو قيدنا الحد بكون الجسم آليا واخرجنا النفس الفلكية عنه باستناد الى عدم كون الفلك آلياً وح ذلك لو قيدناه
بقولنا لان يفعل افعال الحيوة على التغير الذي قررناه لكون الاخراج اتم واظهر فلا ضير فيه وكذا لو تركنا ذكر الالة ولم نقيد الجسم
بكونه آليا واخرجنا بالقيد الاخير خاصة اي بقولنا لان يفعل افعال الحيوة فلا ضير فيه ايضا لان هؤلاء القائلين بهذا المذهب القائلين
الاخير الصحيح بل القائلون بالمذهب الاول الغير الصحيح ايضا كيف عندهم ان يدركوا ويعتقدوا ان اسم النفس اذا وقع على النفس
الفلكية وعلى النفس النباتية التي هي من جملة المحدود فانه تتوهم حقيقة اشتراك اللفظ من دون ان يكون هناك معنى مشترك حتى ان
هذا الحد انما هو للنفس الموجودة للاجسام الارضية دون اجسام الافلاك الفلكية وانه اذ حينئذ الحد حتى يشترك الحيوانات والافلاك
في معنى اسم النفس خرج معنى النبات ونفسها من تلك الحقيقة على ان هذه الحيلة صعبة جدا بل انما اي من صعوبة ان يشترك الحيوان
والفلك ايضا في وقوع اسم النفس عليهما انما هو بمجرد اشتراك اللفظ وبيان صعوبة الحيلة في ذلك ان الحيوانات والفلك لا يشترك
في معنى اسم الحيوة اذ اشتباه للحيوانية بما هي حيوانية ولا في معنى اسم النطق الذي اشتباه للحيوانية بما هي انسانية لان النطق الذي
هنا اي في الانسانية يقع على وجود نفس له العقلان الهيولاني اي العقل الهيولاني والعقل بالملكة وليس هذا مما يقع هناك
اي في الفلك على ما يرى انه منتف الوضل ومعتقدهم فان العقل هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل وان كان يمكن ان يوجد في
الانسان ايضا لكنه غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد للناطق الذي يطلق على الانسان كما انه مقوم للنفس الفلكية اذ لو كان مقوما لها
لكان الانسان الذي يخلو عن العقل بالفعل كما هو الاكثر غير ناطق وغيره ما هو ثم تبدل النفس الانسانية ولئن لا يكون انسانا ولا ناطقا

بل المقوم له العقلان الهيولاني اي اللذان لا يخلو الانسان عنهما بل العقل الهيولاني وحده اذ الانسان ربما يخلو عن العقل بالملكة
ايضا ومع هذا فهو انسان وناطق وكذا الحس من جملة افعال الحيوة فهاهنا اي في الحيوان يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل
قبول الشبح والانفعال منه وليس هذا ايضا يقع هناك اي على الفلك على ما يرى انه منتف الوضل ومعتقدهم وبذلك ظهر انه ليس هنا
معنى مشترك يشترك فيه الفلك والحيوان مطلقا كما انه ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه الفلك والنبات ثم ان اجتهد مجتهد فجعل النفس
كمالا اولا لما هو متحرك بالارادة ومدرك من الاجسام حتى يدخل فيه الحيوانات مطلقا والفلك خرج النبات من هذه الجملة لانه
ليس له ذلك المعنى فظهر من ذلك انه ليس هنا معنى مشترك بين النفس الارضية المتناولة لجميع انواعها وبين النفس الفلكية وانه حيث كان
ذلك الحد حدا للارضية فينبغي اخراج الفلكية عنه وهذا الذي ذكرنا هو القول المحصل في ذلك وبه يظهر الجواب عن الشك بالوجه الاول
من الطرق الثلثة الاول التزام خروج النفس الفلكية عن الحد وانها مما ينبغي خروجها عنه لعدم معنى مشترك هنا ولئن خروجها عن الحد لازم
فيه لان يفعل افعال الحيوة انما هو باعتبار المعنى الذي اريد بافعال الحيوة كما ذكرنا باعتباره والحمل اليه بطريق الاولى كان كما توهمه
بعض فان ذلك صادق في الفلك ايضا على ما فسرنا العبارة فيظهر منه انه ايضا في جواب الشك حمل العبارة على ما حملنا عليه كان الشك
ايضا حاصلا عليه وحيث عرفت ذلك فاعلم ان هذا الجواب كانه لا يفي بكل هذه الشكوك من الطرق الاربع ولا يظهر منه ان الجواب عنها اذا
واقول لعل الجواب عنه التزام كون التغذي ونحوه من افعال النبات حيوة اذ من جملة افعال الحيوة واما انهم لا يسمون النبات
حيوانا فلعل وجهه ان مناط التسمية بالحيوان اما امكان صدور جميع افعال الحيوة عنه كما في الانسان او امكان صدور اكثرها او معظمها
كما في الحيوان غير الانسان واما امكان صدور بعض منها قليلا كما في النبات فلعله لم يكن مناطا للتسمية بالحيوان فان قلت ما ذكرت من ان اشتراك
اسم النفس بين الفلك والنبات بل بين الفلك والحيوان اشتراك لفظي وانه ليس هنا معنى مشترك انما هو مبني على ما حددت به النفس كما ذكرت
فلعلها اذا حدت بوجه آخر كان هناك معنى مشترك فمن اين يحصل الجزم بعدم وجود معنى مشترك هنا كما ادعيت قلت من البين ان ليس
لحقيقة واحدة حدان مختلفان فان الحد عين المحدود ولئن كان التفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل وكما انه لا يمكن ان يكون حقيقة واحدة
حقيقتين مختلفتين كذلك لا يمكن ان يكون لحقيقة واحدة حدان مختلفان ومن البين ايضا ان ما ذكره الشيخ من انه كمال اول لجسم طبيعي آلي له ان
يفعل افعال الحيوة تعريفا للنفس من حيث هي نفس حد لها من هذه الجهة كما عرفت بيانه فلا يكون غير ذلك حدا لها بل انما يكون ذلك لو كان
انما تعريفا آخر غير ذلك رسما لها او تغييرا عنه او تعيينا للرسم بها بوجها كما بالطبع من غير ان يكون حدا لها ووجود معنى مشترك في
هذه التغييرات والرسوم كما في قول الشيخ فيما تقدم ان كلا يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة
على ما فسرناه ولخصنا معناه وهو انما التغييرات عنه وجب لا يزيل الاشتراك اللفظي اذ المعتبر حصوله في الاشتراك بحسب الحد وذلك
وتلك الرسوم والتغييرات ليست كذلك على ان بعض تلك الرسوم والتغييرات ولئن كان يشمل الفلكية ايضا لكنه مختل من وجه آخر كما اذا
قيل انه مبدأ الصدور فعلا ما اذ يدخل فيه صور البسائط والعنصريات وبعض ما هو مختل من وجه آخر كما اذا قيل انه مبدأ الصدور

فعل مع الارادة اذ يخرج منه النفس النباتية وبعضها ما يشمل الفلكية على المذهب الصحيح كما اذا قيل انه مبدأ الصدور افعال مختلفة
مع الارادة اذ يشمل افعال الفلكية على المذهب الصحيح من ان لكل فلك نفسا مفردة مختلفة بل هي على نهج واحد على ما قالوا وهذا ايضا
يؤيد الاشتراك اللفظي واما على المذهب غير الصحيح من ان النفس انما هي متعلقة بالفلك الكلي وان الافلاك الجزئية المختلفة في الحركات بمنزلة



الالات له فافعال الفلكية ولئن كانت مختلفة وكذا هذا التعريف ولئن كان مشتملا على معنى مشترك بين الفلكية والارضية لكن حيث كان
ملازما بل ذلك كون اسم النفس واقعا عليهما باشتراك اللفظ بحسب ما هو حد للنفس كما عرفت وحيث تحققت ما ذكرناه فاعلم ان ما ذكره بعضهم
كالمحقق الطوسي في شرح الاشارات والتجريد وتبعه فيه كثير من القوم في تحديد النفس من حيث هي نفس من انها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة حيث غيروا قول الشيخ في الحد لان يفعل افعال الحيوة بقولهم ذي حيوة بالقوة ان كان مرادهم به ما دل عليه عبارة الشيخ كما بيناه
معنا فلا كلام معهم في كون هذا الحد حدا للنفس مطابقا لما ذكره الشيخ الا ان تطبيق ما ذكروه على ما ذكره يحتاج الى تكلف بالغ لا سيما في قولهم
هذا ان النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالفعل يكون صدور افعال الحيوة عنه بالقوة اي ممكنا كما ذكرنا في معنى قول الشيخ ولئن كان
مرادهم به ما يتبادر من ظاهر قولهم هذا ان النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة يكون حيوته بالقوة لا بالفعل فهذا ليس بصحيح في نفسه لانه
يخرج عنه جميع ما قصدوا تحديده النفس الارضية بجميع انواعها لان حيوة الجميع انما هي بالفعل لا بالقوة سواء اريد بالحيوة ما ليس النفس
بناء على تسمية النفس بالحيوة كما وقع في عبارة بعضهم وادعاء المشكك في الشك بالوجه الثاني او اريد بها كون الشيء موجودا فيه مبدأ
يصدر عنه افعال الحيوة او اريد بها كون الشيء بحيث يصح صدور تلك الافعال عنه كما سيأتي تفسيرها في كلام الشيخ فان جميع ذلك حاصل
للجسم ذي النفس بالفعل لا بالقوة واما اذا اريد بالحيوة تلك الافعال انفسها كما وقع في كلام المشكك في الشك بالوجه الاول فتلك الافعال
ولئن كانت تارة بالفعل وتارة بالقوة لكنها ليس يلزم كونها بالقوة البتة كما يدل عليه ظاهر تلك العبارة وكذا لو اراد بها ما فهمه بعضهم
كالشارح القوشجي في شرح التجريد حيث ذكر ان المراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور دائما بل قد
يكون بالقوة وادعى ان بهذا القيد يخرج النفس الفلكية على المذهب غير الصحيح على رأي من يجعل الفلك آليا لان ما يصدر عنها يكون دائما
لا كما في فاعل النفس الارضية حيث قد تكون بالقوة كما انه يخرج بقيد كون الجسم آليا النفس الفلكية على المذهب الصحيح اي على تقدير عدم
كون الفلك آليا فهذا المعنى الذي فهمه بعيد عن تلك العبارة بمراحل لا يستقيم حملها عليه عند من له ادنى معرفة باساليب الكلام فيظهر
مما ذكرنا ان تغيير عبارة الشيخ بما ذكره هؤلاء تغيير مخل وان فهم المعنى المقصود منه لا يخلو عن تكلف وركاكة وان الاحسن ما ذكره الشيخ وان
اخراج النفس الفلكية بما ذكره من القيد انما هو من جهة تغيير افعال الحيوة بما فسر كما دل عليه عبارته وادعاه هو نفسه وقبله منه المشكك الا ان
تلك الافعال بالامكان او بالقوة فاعرف ذلك وحيث عرفت ذلك وعرفت ان الحد الجامع الشامل للنفس الارضية المتناولة
للنباتية والحيوانية والانسانية هو ما ذكره فكذلك انه ان اريد تحديد النفس الارضية النباتية على حدة ينبغي ان يقال انها كمال اول
لجسم طبيعي آلي لان يفعل بعض افعال الحيوة اي التغذية والتنمية والتوليد فقط وان اريد تحديد الحيوانية على حدة ينبغي ان يقال بعد

قولهم آلي لان يفعل اكثر افعال الحيوة اي ان يفعل مضافا الى افعال النباتية الحس والحركة الارادية فقط من جملة افعال الحيوة وان اريد تحديد
الانسانية على حدة ينبغي ان يقال بعد قولهم آلي لان يفعل افعال الحيوة كلها اي ان يفعل مضافا الى افعال النباتية والحيوانية النطق
والتعقل الكلي وان اريد تحديد الفلكية ينبغي ان يقال انها كمال اول لجسم طبيعي لان يفعل الادراك والحركة الدائمين اللذين يتعاقبان
كليا حاصلا بالفعل وهذا اذا اريد تحديدها على المذهب الصحيح وان اريد تحديدها على المذهب غير الصحيح ينبغي ان يزاد قولنا آلي بعد قولنا
لجسم طبيعي في هذا الحد وهذا كله ظاهر والله تعالى اعلم بحقيقة الحال قوله واما امر الحيوة والنفس فمثل الشك في ذلك على ما نقول انه قد
صح ان الاجسام يجب ان يكون فيها مبدأ الاحوال المعلومة المنسوبة الى الحيوة بالفعل الى آخر ما ذكره هذا جواب عن الشك من الوجه الثاني
وحاصله ان المفهوم عند الجمهور من لفظ الحيوة المتوقعة على الحيوان ليس هو النفس نعم لو اصطلح احد وسمى النفس حيوة فلا مناقشة معه لكن
كلامه بحيث يتضمن شرح مذهب الدقيق الى ان يمكن ان يفهم منه ان يقال واما امر الحيوة والنفس والشك في ذلك يجوز اتحادهما فمثل الشك
في ذلك اي حاله وكذا حال حله مبني على الوجه الذي يقول انه قد صح ان الاجسام يجب ان يكون فيها مبدأ الاحوال المعلومة المنسوبة الى الحيوة
بالفعل بعد ان انها معدومة حقيقة بينة ما تقدم من ان الاجسام التي اثبتنا النفس لها اي النبات والحيوان والانسان يجب ان يكون فيها
مبدأ الاحوال المعلومة المنسوبة الى الحيوة بالفعل اي يجب ان يكون فيها نفس هي كمال اول لها ومبدأ لتلك الافعال التي تقال انها افعال
الحيوة ونسبتها الى الحيوة على سبيل الاضافة اليها فالمشكك كانه في شكه على احد امرين اما ان من هذه المقدمات الاول انه حيث انه اي
انه لعله اضاف تلك الافعال الى الحيوة ورأى ان كون النفس مبدأ لتلك الافعال يستلزم اضافتها الى النفس ايضا اي القول بانها افعال النفس
واضافها اليها رأى ان اضافتها الى الحيوة ينبغي ان تكون بالمعنى الذي هو المراد في اضافتها الى النفس وحيث كانت اضافتها الى النفس اضافة
ظاهرة في المغايرة بين المضاف والمضاف اليه اللامية وفي كون المضاف اليه اي النفس مبدأ وسببا للمضاف اي تلك الافعال وكون
تلك الافعال مستندة الى النفس صادرة عنها اذ ليست تلك الافعال عين النفس بل غيرها مستندة اليها فكذلك ينبغي ان تكون اضافتها الى
الحيوة بهذا المعنى واذا كانت بهذا المعنى فيكون النفس والحيوة واحدة بالحقيقة عبر عنها تارة بالكمال الاول وتارة بالنفس وتارة بالحيوة
حيث عرفت كل واحدة منهما مبدأ لتلك الافعال بمعنى واحد والحال انه لا يكون لامر واحد مبدآن بمعنى واحد مختلفان بالحقيقة والامر
الثاني انه حيث رأى انتساب تلك الافعال الى الحيوة تارة والى النفس اخرى ورأى ان كل ذي نفس فهو ذو حيوة وبالعكس رأى من ذلك اتحاد
النفس والحيوة فهذا هو بيان منشأ شك المشكك في ذلك واما بيان حله على الاحتمال فهو ان يقال ان ما ذكرته انما يصح اذا كان معنى النفس ومعنى
الحيوة واحدا واما اذا لم يكن واحدا فلا يجوز ان العمدة في الحكم باتحاد النفس والحيوة هو وحدة معنييهما اذ مع اختلاف معنييهما كما هو الحق عند الجمهور
لا يصح الحكم بذلك اصلا وهذا ظاهر واما تحصيل الاضافة ونسبة الافعال تارة الى النفس وتارة الى الحيوة منشأ للاتحاد فلا وجه له ايضا
اصلا لانه يمكن ان يكون الاضافة الى الحيوة بيانية كما يظهر من المشكك نفسه في الشك الاول والى النفس لامية كما ادعاه هناك وعلى تقدير كون
الاضافة في كليهما لامية فيمكن ان يكون الاضافة الى النفس لامية بمعنى نسبتها وتلك الافعال اليها وكونها مبدأ لها والى الحيوة بمعنى غير ذلك

من نوع ملابسة يصح معها الاضافة اللامية كما ستشير اليه وعلى تقدير ان تكون في كل منهما بمعنى المدركية فالمراد بها المدركية التامة
فيمكن ان يكون في احديهما بمعنى المدركية القريبة وفي الاخرى بمعنى المدركية البعيدة والمراد بها المدركية الناقصة فيمكن ان يكونا في مرتبة
واحدة وعلى كل تقدير فلا يمكن الاستدلال بالاضافة بين الشيئين على الاتحاد وذلك الشيئين كما نراه من الشك كما انه لا يمكن ان يكون
النفس حاصلة لكل ماله الحيوة حاصلة الحكم بكونهما متحدين كما نراه ذلك منه ايضا اذ يمكن ان يكون الشيء واحد شيئان احدهما غير الاخر
بل العمدة في الحكم باتحاد النفس والحيوة اتحادهما في الواقع وهو ممنوع بناء على الواقع خلافه واما بيان الحل على التفصيل انه ان اصطلح احد
وسمى مبدأ الاحوال المعلومة ومصدر الافعال المذكورة بالحيوة حيوة لم يكن بعد حيث لا مناقشة في الاصطلاح مناقشة في هذه
التسمية وفي كون مضافة تلك الافعال الى النفس والحيوة بمعنى واحد هو كون تلك الافعال مستندة الى الشيء الذي يسمى تارة نفس
واخرى حيوة وكونه مبدأ لها وفي ان يكون ذو نفس ذا حيوة وبالعكس لتسليم اتحادهما واما المفهوم عند الجمهور من لفظ الحيوة المتولد
على الحيوان فهو امران غير معنى النفس احدهما كون الشيء الجسم موجودا فيه مبدأ ان نفس يصدر عنه تلك الاحوال والافعال المعلومة او كون
الشيء الجسم بحيث يصح صدور تلك الاحوال الافعال عنه فاما المعنى الاول من المعنيين فمعلوم انه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه اذ
كون الشيء موجودا فيه النفس لا يكون عين النفس بل يكون النفس امرا اخر غير ذلك الكون وغير ذلك الشيء الكائن الذي فرض موجودا
فيه النفس واما المعنى الثاني فيدل على معنى ايضا غير معنى النفس وذلك ان كون الشيء بحيث يصح ان يصدر عنه شيء او يوصف بصفة لكون الجسم
هنا بحيث يصدر عنه تلك الاحوال او يوصف بانه مبدأ لتلك الاحوال لا يكون على وجهين احدهما ان يكون في الوجود الموجود هناك
شيئا اخر ايضا غير ذلك الكون نفسه وغير ذلك الكائن على تلك الحيثية يصدر عن ذلك الكائن على تلك الحيثية بانضمام ذلك الشيء الاخر
الذي هو كمال للشيء الاول ما يصدر عنه من تلك الافعال والاحوال وهذا مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها منافع السفينة فان ذلك
ما يحتاج الى الربان الذي هو كمال السفينة والى انضمامه اليها حتى يحصل ويتم هذا الكون ولا يكفي هذا الربان وهذا الكون ليسا شيئا واحدا
بالموضوع والذات وكذا ليس الربان وهذا الكائن بهذا الكون شيئا واحدا بالموضوع بل الربان مغاير بالموضوع والحقيقة لذلك
الكون وكذا لذلك الكائن ولا يخفى ايضا ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه تلك الاحوال المعلومة مما يحتاج
الى امر اخر هو الكمال له ويتم به هذا الكون وهو الذي سميناه نفسا كما تقدم بيان ذلك كله وظاهر انه مغاير بالموضوع لذلك الكون الذي
قلنا انه حيوة وكذا للجسم الكائن بهذا الكون فيكون معنى الحيوة على هذا الوجه ايضا غير معنى النفس البتة والوجه الثاني من الوجهين ان لا يكون
هناك شيء غير هذا الكون وغير هذا الكائن في الموضوع والحقيقة مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق عند فرض كون نفس هذا الكون الحرارة
حتى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون وكذا وجود النفس للجسم هو وجود هذا الكون له على ظاهر الامر لو كان من هذا القبيل الا ان
ذلك لا يستقيم في النفس لانك قد عرفت فيما تقدم ان ذلك في النفس انما يستقيم على الوجه الاول دون هذا الوجه حيث عرفت ان كون الجسم
بحيث يصدر عنه تلك الافعال المعلومة يحتاج الى انضمام امر اخر هو غير ذلك الكون الى النفس حتى يتم به هذا الكون فتسليم المفهوم من هذا الكون

دون النفس

ومن النفس شيئا واحدا وكيف لا يكون كذلك والحال ان المفهوم من هذا الكون الموصوف لا يمنع ان يسبقه بالذات كمال ومبدأ
تم للجسم هذا الكون والمفهوم من الكمال الاول الذي سميناه وجدناه به النفس يمنع ان يسبقه بالذات كمال اخر لان الكمال الاول حيث
فرض اول ليس له مبدأ وكمال اول وايضا المفهوم من الحيوة بالمعنى الاول او المعنى الثاني بالوجه الاول او الثاني امر خفيف عرضي
والنفس كما سيأتي بيان حقيقتها جوهر لا في موضوع واحدهما غير الاخر البتة وانما لم يتعرض الشيخ لهذا الوجه لانه لم يتبين بعد جوهرية وكيف
كان فليس اذن المفهوم من الحيوة والنفس امرا واحدا بالذات اذا عنينا بالحيوة ما يفهمه الجمهور وهو معنا عندهم كما عرفت نعم لو عنينا
بالحيوة ان تكون لفظا مرادفا للنفس في الدلالة على الكمال الاول واصطلحنا على ذلك لم يناقش فيه وكانت الحيوة حينئذ اسما لذلك
اشارة من هذا الكمال الاول وهذا هو آخر كلامه وظهر منه ان النفس والحيوة امران متغايران بالحقيقة لا امر واحد كما ادعاه المشكك ونظهر
ايضا ان النفس كما انه مبدأ لتلك الافعال والاحوال المعلومة بالذات كذلك علة لحصول ذلك الكون الذي هو معنى الحيوة لذلك الجسم
الذي له النفس وان ذلك الجسم ايضا مصدر لتلك الافعال لكن لا بالذات بل بتوسط النفس كما انه متعلق الحيوة والنفس واما اذا
اضيفت الافعال الى النفس تكون الاضافة لامية بمعنى ان تلك الافعال مستندة الى النفس وهي مبدأ لها بالذات وانها اذا اضيفت
الى ذلك الجسم تكون لامية ايضا بمعنى انه مصدر لها بتوسط النفس وكذا اذا اضيفت الحيوة الى النفس تكون لامية ايضا بمعنى انها
معلولة للنفس وهي علة لها واذا اضيفت الى ذلك الجسم تكون لامية ايضا بمعنى انها حاصلة له كما اذا اضيفت النفس اليه واما اذا اضيفت
تلك الافعال الى الحيوة فتلك الاضافة لا تكون بيانية كما يتوهم من المشكك في الشك الاول اذ ليست تلك الافعال من جنس الحيوة
التي عرفت انها الكون الموصوف بل لامية ايضا لكن لا بالمعنى المذكورة بل بمعنى ان لها ملابسة للحيوة ومصاحبة معه وملازمة لها حيث ان
كلا من الحيوة وتلك الافعال متلازمتان بمعنى انهما معلولان لعلة واحدة هي النفس ويظهر منه ايضا ان ما وقع في كلام بعض الاقدمين من ان
النفس حيوة كان معناه ان النفس محيية للبدن وسبب لحصول الحيوة له حتى كانها نفس الحيوة وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق فبحث ان النفس
فهذا القول منه ايضا لا يمكن ان يكون منشأ للشك المذكور وادعاء ان النفس نفس الحيوة ومتحدة معها بالذات فتدبر ثم ذكر قول الشيخ
وقد فرغنا الان عن حد الاسم الذي يقع على الشيء الذي سمي نفسا بالاضافة له فبالحرى ان نشتغل بادراك ماهية هذا الشيء الذي صار بالاعتبار
المقول نفسا يعني انه بذلك الكلام الطويل الذيل قد فرغنا عن بيان معنى اسم النفس وتحديده بحسب الاضافة الى البدن وحيث
كان هذا التحديد لا يفيد بيان حقيقته بالنظر الى ذاتها ولا يتبين منه ان الكمال الاول الذي سميناه هو في ذاته جوهر ام عرض
وعلى تقدير كونه جوهرا هل هو جوهر مجرد عن المادة او مادي كالماء ام ارض وبالجملة لا يتبين منه بيان حقيقته في ذاتها كما عرفت فيجب الكمال
لان هذا البيان ايضا مقصودنا فبالحرى ان نشتغل بادراك ماهية هذا الشيء الذي صار باعتبار المقول نفسا اي بتحقيق حقيقته في نفسه التي
هي حقيقته في حد ذاتها وهي صارت باعتبار القول بانه كمال اول نفسا متعلقة بالبدن مدبرة له كما حققه فيما بعد هو الفصل
انها جوهر مجرد [illegible] هنا كنا وكذا [illegible] وسنشير اليه انشاء الله تعالى قوله وكيف لنا ان نثبت هذا الموضع الى اثبات وجود

النفس التي اثباتنا على سبيل التنبيه والتذكرة معناه انه يجب ان نشير في هذا الموضع الى اثبات وجود النفس التي لنا اي النفس الخاصة
الانسانية اي اثبات اثباتا لا على طريق الاكتساب من حد او رسم او دليل بل اثباتا من زيادة تبيين يحتاج الى تنبيه وتذكرة اشارة
شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج الى تثقيف وتسوية وقرع عصاه ومن فرض المتعلقات ان عند
قوله من له ملاحظة الحق ولا يكون اعوجاج في رايه وعدم استقامة في فكره حتى يحتاج الى التسوية وتعديله ولا يكون عادلا عن طريق الحق
حتى يحتاج الى ضربه بالعصا حتى يتنبه ويمشي الى سبيل الحق اذا ضرب بعصاه حتى يجد الطريق ويستوي كان عمرو ولا يكون واقعا في
الغلط حتى يحتاج الى صرفه عما يوقعه في الغلط ثم ان غرضه من هذه الاشارة كما اخبرنا احدهما ان ما تقدم من اثبات وجود النفس كان
اثباتا بطريق الكسب والاستدلال من اثارها عليه ومن جهة صدور افعالها على وجودها فيجب هنا ان نشير الى اثبات وجودها اثباتا جليا
ليتأكد العلم بوجودها ويزيد اليقين بثبوتها وتبين مع ذلك بعض ما زيد ما بانه هنا من كونها مغايرة للبدن ولجميع اجزائه وقواه
بل لكل ما يدرك بالحواس الظاهرة والباطنة وبذلك يتضح كونها جوهرا مجردا عن المادة ايضا كما يتضمنه هذا الاثبات في هذه الاشارة
وستأتي بيانه انشاء الله تعالى وثانيهما انه لما كان تحديد الشيء والعلم بحقيقته متوقفا على العلم بوجوده وكان ما تقدم تحديد النفس من جهة
اضافتها الى البدن فلذا اكتفينا فيه باثبات وجودها من هذه الجهة اي من جهة اثارها وافعالها في البدن واما كان هذا المقام حيث يكون بصدد
تحقيق حقيقة النفس في ذاتها وتحصيل العلم بها من هذه الحيثية وانها جوهر مجرد ام لا وكذا وكذا من حالها كيت وذيت فيجب علينا ان
نشير الى اثبات وجودها من حيث ذاتها بذاتها حتى نحقق بعد ذلك حقيقتها من هذه الجهة وعلى الوجهين فتخصيص هذا الاثبات بوجود النفس
الانسانية مع ان ما تقدم منه كان عاما يعم اثبات النفس الارضية مطلقا اما لان الاثبات بهذا الوجه الضروري التنبيهي انما يمكن في
النفس الانسانية فقط لان ذلك التنبيه والتوهم والملاحظة انما يكون للانسان دون الحيوانات والحيوان بعيد ان هذا التنبيه انما هو معلوم
الحصول للانسان دون غيره فانه في غيره غير معلوم ولئن كان عدمه غير معلوم ايضا واما لان الغرض الاصلي هو اثبات وجود النفس الانسانية
وبيان احوالها واما النباتية والحيوانية فبالعرض وبالتبعية ببيان حال الانسانية حيث انها ايضا موجودتان للانسان ايضا وانا ان
هذا الاثبات وان كان في اول النظر مخصوصا بالانسان وبالنفس الانسانية الا انه في النظر الثاني الادق حيث يثبت ان النفس الانسانية
واحدة بالحقيقة لها اعتبارات مختلفة باعتبار تكون انسانية وباعتبار تكون حيوانية وباعتبار تكون نباتية كما سبقت الاشارة اليه فيما
تقدم وسيجيء زيادة تحقيقه يكون هذا الاثبات عاما للجميع فتدبر قوله فنقول يجب ان يتوهم الواحد منا كانه خلق دفعة اي اشارة
الى ان هذا الاثبات وتحريره انه يجب في هذه الاشارة ان يتوهم الواحد منا كانه خلق دفعة اي اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا
لشيء مطلقا وخلق كاملا اي صحيح العقل حتى يمكنه التنبه لذاته وصحيح البنية لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته لكنه حجب بصره
عن مشاهدة الخارجات عن ذاته اي بحيث لا يبصر اجزاءه ولا شيئا غيرها لئلا يدرك شيئا من هذه فيحكم بان ذاته هو وخلق يهوي
ويسقط في هواء او خلاء هواء طلقا غير محسوس بكيفية غريبة من حر او برد او خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما يحوج الى ان

يحس

يحس حتى يحس بصدمه او كيفيته وبالجملة بشيء خارج عن جسده ايضا لئلا يحكم بان ذلك ذاته او جزء ذاته وفرقت بين اعضائه فلم تتلاق
ولم تتماس بل كانت متفرقة في ذلك الهواء لئلا يحس باعضائه ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ولا شك انه لا يشك في اثباته لذاته
موجودا او لا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه الظاهرة ولا باطنا من احشائه واعضائه الباطنة ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج
بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو فرضنا انه امكنه في تلك الحالة ان يتخيل شيئا مما ذكر او عضوا اخر فلا شك
انه لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت والمقر به غير الذي لم يقر به فاذن للذات التي اثبت
وجودها خاصية هي انها هو بعينه وهي ذات ذلك المتنبه المتوهم المتأمل المفروض بعينه غير جسمه وغير اعضائه وغير شيء اخر خارج وبالجملة
غير ما لم يثبته ايا كان ثم كرر ذلك المتأمل المتنبه لو تأمل ادنى تأمل تنبه لانه ليس هذا الذات التي اثبت وجودها سوى نفسه فيحصل له سبيل الى
التنبه على وجود النفس انها شيئا غير جسمه وبدنه واعضائه وقواه واجزائه بل غير ما هو غير لهذا الجسم من الاشياء الخارجة وكيف لا يكون عارفا
بذلك مستشعرا له فانه مع ذلك التنبه لو كان ذاهلا عنه كان من اهل الغفلة حقا عن السبيل السوي كثير من العوام واصحاب الطبائع الكثيفة
المتورطين في الجهالات يحتاج الى ان يقرع عصاه حتى يهتدي الى السبيل وقد نبه بذلك بما نقل عن ارسطو انه سئل انه كيف تعمى النفس عن معرفة
نفسها وهي ام الحكمة فقال اذا غابت الحكمة عن النفس عميت عن نفسه وغيرها كما يعمى البصر عن نفسه وغيره اذا غاب عنه المصباح فمحصل
هذه الاشارة انه من المفروض الممكن غير الممتنع ان يفرض الانسان كونه في اول الخلقة صحيح العقل والبنية في هواء طلق او خلاء منفرج
الاعضاء غير متلاصقة وغير مستعمل للحس في شيء اصلا فانه حينئذ يكون واجدا لذاته ولنفسه مثبتا لها مستشعرا بها وفاقدا غير مستشعر بل
مثبت لكل شيء سواها وغافلا عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكون حواسه وقواه ومزاجه ونحوه
كالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته ونفسه فقط التي يشير اليها بقوله انا وبعبارة اخرى يمكن ان يفرض ان الانسان خلق دفعة
واحدة وخلق متباين الاطراف ولم يبصر اطرافه واتفق ان لم يمسه ولا تماست ولم يسمع صوتا ولم يحصل له من الحواس الظاهرة والباطنة
بحيث جهل وجود جميع اعضائه وغيرها وعلم وجود انيته شيئا واحدا مع جهل جميع ذلك فاذن يحصل له ادراك سواء وضع الادراكات وعلمها
وعلم ضروري غير مكتسب من حد او رسم او حجة او برهان بوجود نفسه لنفسه وكونها مغايرة لجميع ما ذكر حيث ان الموجود غير المفقود والمعلوم غير
ما ليس بمعلوم والمشعور به غير المغفول عنه والمثبت غير ما ليس بمثبت وهذا الذي ذكرناه انما هو تحرير كلامه في ذلك في الشفاء ومزيد توضيحا
واما هو في الاشارات فقد ذكر هذه الاشارة وهذا التنبيه هكذا تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك
غيرها بحيث تتفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران
في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض
انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل
شيء الا عن ثبوت انيتها انتهى وحاصل ما ذكره فيه يرجع الى ما في الشفاء الا انه اختصر في الشفاء على فرض حالة للانسان يكون هو في تلك

اى اذ غافلا البتة عن كل شئ غيره اى غير ذاته ونفسه ولا يكون غافلا عن ذاته بل يكون مستشعرا لها البتة كما عرفت بيانه واما هو فى كمالات
فقد تبين اولا ان الانسان اذا كانت له فطنة صحيحة فهو لا يغفل عن ذاته واثبات انية ذاته فى شئ من الحالات ولكن قد يغفل عما سوى
ذاته ثم ازداد وضوحا وترقى عن ذلك فرض تلك الحالة التى يغفل الانسان فيها البتة عما سوى ذاته ولا يغفل عن ذاته وثبوت انيته
البتة وتقريره انه من العلوم الضرورية الوجدانية التى يجد الانسان من نفسه اذا كان مستبصرا وكانت له فطنة صحيحة انه لا يغفل عن وجود ذاته
ولا يعزب ذاته ونفسه عن ذاته فى شئ من الحالات سواء كان صحيحا او على بعض احوال اخر غير الصحة وسواء غير مختل الادراك او مختل
الادراك يخيل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الباطنة والظاهرة كالسكران فانه فى جميع تلك الاحوال يدرك انه انه البتة وان لو
فرضنا غفلته عن ذاته فى شئ من تلك الحالات فانما هى غفلة عن ادراكه لذاته لا عن ذاته اى انه يعلم ذاته البتة ولكن عرض له غفلة عن العلم بعلمه
بدليل انه اذا زالت تلك الحالة كالسكر عنه تذكر انه هو بعينه كان يفعل كذا او يقول كذا مثلا فى تلك الحالة ولا ضير فى الغفلة عن الادراك
فان العلم بالعلم غير حصول العلم ولئن كانت المغايرة بالاعتبار وكل من العلوم بالوجدان انه فى تلك الحالات لم لا يعزب عنه ذاته ونفسه
عن ذاته فقد يعزب عنه غير ذاته كبدنه وقواه واعضائه والاشياء الخارجية فذاته غير تلك لان المشعور به غير المغفول عنه بل نقول انه يمكن
فرض حالة لا يعزب فيها ذاته ونفسه عن ذاته البتة ويعزب عنه تلك الاشياء البتة عنه كما لو توهم انه خلق اول مرة فانه من المعلوم بالوجدان
انه فى تلك الحالة المفروضة كما عرفت بيانه يجد ذاته بحيث غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها ووجود نفسه فهذا هو حاصل كلامه فى
الاشارات ويعلم منه وكذا ما ذكره فى الشفاء ان الانسان لو تامل ادنى تامل فى الفرض المذكور لكن له التنبه بان ادراكه لذاته الذى هو عبارة
عن تصور ذاته والتصديق بثبوت وجودها ادراك اولى ضرورى لا يحتاج فيه الى حد او رسم او حجة وبرهان كما يكون ذلك فى الادراكات
المكتسبة وكذلك المدرك بصيغة اسم الفاعل اولا وبالذات فى هذا الادراك انما هو ذاته بذاته ونفسه بنفسه من غير افتقار الى قوة اخرى
او آلة او شعور من المشاعر الظاهرة او الباطنة كما يكون فى ادراك المحسوسات وما يشابهها من المتخيلات والموهومات وكذلك المدرك بصيغة
اسم المفعول انما هو ذاته بذاته ونفسه بنفسه من غير ان يكون ذلك عضوا من اعضاء بدنه او جملة بدنه او شيئا آخر غير نفسه وذاته وجملته
لا مغايرة بين المدرِك والمدرَك بالذات وكيف يكون هذا الادراك بآلة او قوة اخرى غير النفس بذاتها والحال ان المفروض الغفلة
من جميع المشاعر والحواس وان لا اشتغال لشئ من الحواس اصلا وكيف يكون المدرك غير ذاته من بدنه وحده واعضائه الظاهرة والباطنة
ومزاجه واعراضها او امر خارج والمفروض عدم الشعور بشئ من ذلك اصلا وكيف يكون هذا الادراك بكسب والمفروض عدم ادراك شئ سوى
سوى الذات وانيتها حتى يمكن ان يكون السبب لحصول هذا الادراك وهذا كله ظاهر فى الصورة المفروضة ويعلم منه ان للمتنبه ان يتنبه ان الحال
فى ادراك الذات فى غير هذه الصورة ايضا اى فى جميع حالات ادراكه لذاته كذلك كما هو ظاهر على من راجع وجدانه ثم انه قال فى هذا المقام
اوهاما ربما يمكن فى بادى الوهم احتمالها فينبغى علينا ان نتصدى لدفعها حتى تنكشف جلية الحال حق الانكشاف فمنها ما ذكره الشيخ فى الاشارات
ودفعه قال وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتى بوسط من فعلى فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته فى الفرض المذكور او حركة او غير

ذلك ففى اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك والا لم يكن الا امر اعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا
مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينه وان اثبته فعلا لك لم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت فى
الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به انتهى وتقريره انه عسى ان يذهب وهم احد الى ان اثبات الانسان ذاته ونفسه
فى هذا الفرض ليس اوليا بل انه يفتقر الى وسط وهو فعله فى هذا الفرض المذكور اى انه كيف يستفاد من ذلك الفعل والعلم به بنظر بالان
اى الدليل الذى فيه يستدل على العلة بمعلولها وعلى المؤثر باثره كما ان اكثر العوام تثبت بافعالها وآثارها ودفع هذا الوهم باطل من وجهين احدهما هو
الوجه الخاص بهذا الفرض هو ان الانسان فى الفرض المذكور لم يكن له فعل حتى يمكن له ان يستدل به على ذاته بل كان غافلا عن افعاله مع ادراك
ذاته ولو فرضنا انه صدر عنه فى الفرض المذكور فعل ايضا فهذا الفعل وان كان فى بادى النظر فعلا لكنه فى التحقيق ترك كل فعل ومع ذلك فهذا
الترك ايضا ليس منشأ لاثبات الذات بل هو كاشف عن ثبوتها فى الواقع فمن اين يحصل فيه الاستدلال بالفعل على الفاعل وثانيهما الوجه
وهو الوجه العام لهذا الموضع ولغيره انه على تقدير تسليم كون ذلك فعلا اعنى ان الفعل الذى يستدل به على الفاعل ان كان ماخوذا من حيث كونه
فعلا ما وفعلا مطلقا من غير اختصاصه بفاعله الخاص فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا كثرة فيه انه لا يمكن ان يستدل الانسان بفعل ما
على فاعل معين هو ذاته وان كان ماخوذا من حيث كونه فعلا خاصا وكونه فعلا لفاعل معين منسوبا اليه فالفاعل المعين من حيث اعتباره
وملاحظته فى ذلك الفعل الخاص وكونه جزءا من مفهومه من حيث هو هذا الفعل الخاص يجب ان يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معلوما معه لا بعده
كما هو فى الاستدلال بالفعل على الفاعل والكثرة ايضا فانه لا يمكن ان يستدل الانسان بفعله الخاص الذى خصوصيته من جهة انه منسوب اليه
وهو جزء من مفهوم هذا الفعل وملحوظ فيه على ذاته التى هى الفاعل المعين بها لان ذاته فى هذا الاستدلال يجب ان تكون معلومة قبل هذا
الفعل ولا اقل من ان تكون معلومة معه وكيفما كان فلا تكون معلومة بعده كما هو مقتضى الاستدلال وحيث عرفت ذلك عرفت انه لا يمكن ان يستدل
الانسان بفعله مطلقا على ذاته الجزئية المخصوصة استدلالا انيا ومن المعلوم ايضا انه لا يمكن الاستدلال اللمى هنا ايضا اى الاستدلال على ذاته
بعلل ذاته لان وجود ذاته لما ظهر عنده من وجود علله وعلل ذاته فلا يمكن له ان يستدل على ذاته استدلالا مطلقا لا انيا ولا لميا فتنبه فالحق
كيف يصح ادعاء شئ من نوعى الاستدلال والحال ان ما ذكره الشيخ فى الفرض المذكور تنبيه على ادراك الانسان ذاته واثبات انيته فى قوة القياس
على هيئة الشكل الثانى هكذا انا لا نغفل عن ذواتنا وانيتنا فى حالة من الحالات وكل ما هو غير ذواتنا من البدن واعضائه واجزائه واعراضه والاشياء
الخارجة فانا قد نغفل عنه ينتج ان ذواتنا شئ موجود وليست شيئا من هذه قلت سلمنا ذلك لكنا نقول ان هذه النتيجة بديهية ولئن
القياس البديهى مقدمتيه اعنى صغراه وكبراه كما تبين سابقا فى الفرض المذكور تنبيه عليها لا حجة عليها حتى تكون كسبية ولا منافاة بين ان تكون
مقدمة بديهية وان يكون هنا قياس معقود للتنبيه عليها كيف ولو كانت مقدمة من المقدمات لمجرد امكان عقد قياس للتنبيه عليها كسبية
لزم ان لا يكون شئ من المقدمات البديهية حتى البديهيات الاولية بديهية بل كسبية فانه يمكن عقد قياس لكل ذلك مثلا يمكن ان يقال ان هذا

كل لذاتك وذاتك جزء منه وكل ما كان كلا فهو اعظم من جزئه فهذا اعظم من ذاتك ومن تلك الاوهام ما نقله المحقق الطوسى فى شرح الاشارات
عن الامام الرازى وقرره حيث قال فى مقام التنبيه على اغلاط الامام ودفع اعتراضاته على الشيخ فى هذا المقام ثم عارض الامام الشيخ بان
الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله النفس التى يقولون بها فكلما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت
شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المتحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها انتهى
وتقرير هذا الوهم ان ما ادعاه الشيخ من ان الانسان عالم بثبوت ذاته فى جميع الحالات وغافل احيانا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فذاته المعلومة التى ليست هى الا نفسه مغايرة لاعضائه معارض بمثله وهو ان الانسان يعلم ذاته المخصوصة فى جميع الاحوال
ولا يخطر بباله فى بعض الاحوال تصور النفس التى يقولون بها وبانها عين ذاته والحال ان المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة
لنفسه مع انهم لا يقولون بالمغايرة بل يقولون بالعينية كما جزم به الشيخ فكلما يجعلونه عذرا عن هذه المعارضة فهو عذر عما ذكره الشيخ
فى التنبيه وهذا اذا قرر كلام الامام على سبيل المعارضة كما فهمه المحقق المذكور ويمكن تقريره ايضا على سبيل النقض الاجمالى او التفصيلى اما الاول
فبان يقال لو كان ما ذكره الشيخ حقا بجميع مقدماته لزم ان تكون ذات الانسان مغايرة لنفسه لجريان نظيره هناك فيه كما عرفت والحال ان
ذات الانسان عين نفسه عندهم واما الثانى فلانه وان كان بعيدا عن كلام الامام فبان يقال انا سلمنا ان الانسان فى الفرض المذكور لا يغفل عن ذاته
ويغفل عن اعضائه ولكن ذلك دليل على المغايرة اى مغايرة ذاته لاعضائه لكون المعلوم مغايرا لما ليس بمعلوم الا انا لا نسلم ان ذاته المعلومة عين نفسه
كما ادعاه الشيخ وقالوا به اذ لا دليل لهم على هذا الاتحاد وهذه العينية بل الدليل قائم على خلافه وهو نظير الدليل على مغايرة ذاته لاعضائه بان يقال
الانسان لا يغفل عن ذاته فى جميع الاحوال ومع ذلك قد لا يخطر بباله تصور النفس التى يقولون بها واما تحرير الجواب عن هذا الوهم على جميع التقادير
الثلث فواضح كما ذكره المحقق المذكور وبيانه ان الاشارة فى ان المراد بذات الانسان ذاته المدركة المتحركة المعلومة له فى جميع الاحوال فالامام
ان اراد بالنفس التى يقولون بها هذا المعنى كما هو مرادهم بها فظاهر ان الانسان كما لا يغفل عن ذاته فى شئ من الاحوال لا يغفل عن نفسه بالمعنى
المذكور لهذا اراده القوم والشيخ لكونهما واحدة ولا مغايرة بينهما اصلا فى المعنى وان اراد بالنفس معنى آخر اعم هو الغفلة عنه ومغايرته للذات فهو
شئ لم يقل به الشيخ ولا احد من القوم كما يعلم من تتبع كلامهم ومن تلك الاوهام ما ذكره الشارح العلامة القوشجى فى شرح التجريد فى هذا المقام واورد فى هذا المقام وقال
ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هى الاجزاء الاصلية الجسمانية التى هى اجزاء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء
الفضلية وعن الاعراض والصور الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن الاجزاء الاصلية لكان عالما بانها ما هى لا نقول كيف ان علمه
بحقيقتها بل بوجه تمتاز به عما عداها من سائر اجزاء اعضائه وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه تمتاز به عما عداها انتهى وتقرير
هذا الوهم ان ذات الانسان عند ناس عند بعض المتكلمين هى الاجزاء الاصلية الجسمانية التى هى اجزاء لبدنه ولا نم انه فى الفرض المذكور او
فى غيره من الاحوال يغفل عنها فانه كما لا يغفل عن ذاته كذلك لا يغفل عن تلك الاجزاء لكونها عين ذاته بل الغفلة انما تقع عما هو غير
ذاته من الاجزاء الفضلية لبدنه وعن الاعراض والصور الحالة فيها فح نقول ان الشيخ وكذا من ادعى مغايرة ذات الانسان لبدنه واعضائه

بسبب انهم ارادوا ان الانسان لا يغفل عن ذاته ويغفل عن تلك الاشياء ان ارادوا به ان ذات الانسان امر آخر سوى الاجزاء الاصلية
ايضا وهو مغاير لبدنه واعضائه الاصلية والفرعية والاعراض الحالة فيه كما هو مقصودهم فلا تم ذلك اذ مبنى هذه المغايرة على وقوع
الغفلة ولا نم وقوع الغفلة عن الاجزاء الاصلية وان ارادوا ان ذات الانسان هى الاجزاء الاصلية من بدنه وهى مغايرة للاجزاء
الفرعية ولقواها واعراضها فهذا مسلم لكنهم لم يقولوا بذلك ومع ذلك فمن ان ارادوا بالنفس التى يقولون بها تلك الاجزاء الاصلية كما هو ايضا
عند بعض المتكلمين حتى تكون ذات الانسان ونفسه واحدة وعبارة عن تلك الاجزاء الاصلية فهذا ايضا مسلم الا ان الشيخ ونظراءه من
الحكماء لم يقولوا بذلك وان ارادوا بالنفس امرا آخر سوى تلك الاجزاء وانها مغايرة لتلك الاجزاء ايضا كما هو مقصودهم فلم يلزم
ذلك من التنبيه المذكور كما عرفت وهذا هو تقرير هذا الوهم واما تقرير دفعه فبان يقال ان ما ادعاه المتوهم من ان الانسان لا يغفل فى شئ
من الاحوال عن الاجزاء الاصلية من بدنه كما لا يغفل عن ذاته باطل من وجوه اما اولا فلما ذكره الشارح القوشجى من انه لو كان كذلك لوجب ان
يكون عالما بانها ما هى لا نقول يجب ان يعلم بحقيقتها حتى يرد ان ذلك غير لازم كما فى العلم بالذات بل نقول انه يجب ان يكون عالما بها بوجه
تمتاز به عما عداها من الاجزاء الفرعية وغيرها كما انه يعلم ذاته بوجه تمتاز به عما عداها وظاهر انه ليس كذلك فان اكثر الناس مع علمهم بذواتهم و
انفسهم بوجه تمتاز به عما سواها لا يعلمون الاجزاء الاصلية لا بذاتهم بوجه تمتاز به عما عداها فان قلت لعل هذه الغفلة لاجل انهم
لم يتصوروا معنى الاجزاء الاصلية ولم يدركوا انها عين ذات الانسان فانهم لو تصوروا ذلك وادركوا الحكم لما غفلوا عنها قلت من المعلوم
بالضرورة ان من تصور معنى الاجزاء الاصلية ايضا ربما يكون غافلا عن العلم بها مع العلم بذاته واما من ادرك وحكم بانها عين ذاته فهو وان كان
عالما بها مع العلم بذاته الا انه لا يجدى نفعا لان المطلوب عدم الغفلة عن تلك الاجزاء مع العلم بالذات على جميع التقادير الواقعية ولا نم ان تقدير
الحكم بانها عين ذات الانسان تقدير واقعى بل هو مجرد الفرض فان هذا التقدير انما يكون واقعيا اذا كان ذلك الحكم ثابتا فى الواقع وليس كذلك
لانه لم يثبت بعد ولم يدل عليه دليل بل الدليل يدل على خلافه كما هو ظاهر على من تامل فى التنبيه المذكور وفيما سيأتى من الوجوه على ما نحن بصدده
واما ثانيا فلان الاجزاء الاصلية لا تخلو من ان تكون متصلة فى الواقع بالاجزاء الفضلية الفرعية او تكون منفصلة عنها فى الواقع ولئن كان
الانفصال غير محسوس وعلى الاول فواضح انه اذا فرضت الاعضاء متفرقة غير متماسة متباينة الاطراف كما فى الفرض المذكور كانت
الاجزاء الاصلية فى ضمن فرض تفرق الاعضاء مفروضة التفرق ايضا كالاعضاء والاجزاء الفضلية وعلى الثانى فان لم تكن تلك الاجزاء
الاصلية مفروضة التفرق بتفرق الاعضاء بلا خفاء فانه يمكن فرض تفرقها ايضا كفرض تفرق الاعضاء والاجزاء الفضلية ولا خفاء ايضا
فى ان الانسان اذا تحقق فى الفرض المذكور لا يغفل عن ذاته مع انه يغفل عن ادراك تلك الاجزاء الاصلية المتفرقة كما يغفل عن الاجزاء الفضلية
وعن الاعضاء فان السبب الذى فرض كونه سبب الغفلة مشترك والفرق تحكم واما ثالثا فلان تلك الاجزاء الاصلية لكونها مادية جسمانية
من شانها ان تدرك بالحواس ولا اقل من ادراكها بالحواس الباطنة كالتخيل والحال ان المفروض فى الفرض المذكور التنبيه المسوق له الاستغراق

لانه من الحواس اصلا في ادراك شيء من الاشياء مطلقا وانه مع ذلك لا يغفل الانسان عن ذاته فكيف تكون الاجزاء مدركة او عين
ذاته مع ذلك الفرض فتدبره متذكرا يظهر وجه اندفاع بعض اوهام اخر تركناه وروده على هذا المقام ثم انه يمكن ان يكون ذات
الانسان ونفسه التي لا يغفل عنها في شيء من الاحوال جسما داخلا في بدنه وفي خلاء بين ذرة وخرجه او خارجا عنه محيطا به ومالها جسما بسيطا
عنصريا نارا او هواء او ارضا او ماء او جسما بخاريا او ماديا او نحو ذلك كما ذهب الى كل من ذلك طائفة من القدماء على ما سيجيء ذكره
في ذكر عدة المذاهب في النفس وبيان دفع هذا الوهم ان تلك الاجسام ايضا في الفرض المذكور اما مفروضة التفرق او ما يمكن فرض تفرقها
واتصالها فرضا ثم ان يكون مدركة بالحواس ولا اقل من ادراكها بالحواس الا مع الباطنة والمفروض وقوع الغفلة عن المتفرقات
وعدم اشتراك الحواس فتدبره وتنبه ليظهر انه لا يمكن دفع الوهم ان ذات الانسان هو الهواء المطلق المفروض في الفرض المذكور لكون
المفروض انه ظرف لوجود الانسان المتوهم المتاطر المفروض محيطه وظرف وجود الشيء لا يكون عين ذاته مع ان ذلك الهواء المطلق
ايضا هو ما يمكن فرض تفرقه وفرض انه ان يدرك بالحواس ولو بالحواس الباطنة ومع انه لم يذهب اليه احد انه كونه ذات الانسان ونفسه
وتنبه انه يمكن ان يكون ذات الانسان ونفسه جسما بسيطا لطيفا ساريا او داخلا في البدن او محاذيا له هو لكونه لطيفا لا يمكن ان يدرك
بالحواس ولكونه ساريا غير قابل للتفرق لا يمكن فرض تفرقه ووجه دفعه انه لا خفاء في انه لكونه جسما ماديا يمكن ادراكه بالحواس الباطنة
والمفروض عدم اشتغالها فكيف يمكن ان يدرك في الفرض المذكور فيعلم منه ان ذات الانسان المدركة اثبته في الفرض المذكور غير هذا الجسم
الساري ايضا كما انها غير تلك الاشياء المذكورة فتبصر فان قلت فعلى ما قررت التنبيه المذكور الذي قرره الشيخ لاثبات وجود النفس
للانسان واثبات انها يكون مفاده ان ذات الانسان او نفسه مدركة بذاتها لذاتها ثابتة له ومغايرة لبدنه وجسده الذي هو الجسم ذو الابعاد
الثلثة واعضائه الظاهرة والباطنة وكذا القواه وحواسه الظاهرة والباطنة ولا عرض كائنا فيه من المزاج وغيره ولما هو خارج عن ذلك
اجمع وبالجملة انها موجودة بذاتها مغايرة لما هو مادي او مدرك بالحواس الظاهرة او الباطنة ففي هذا التنبيه على هذا التقرير اشارة الى كون
النفس الانسانية جوهرا مجردا عن المادة ايضا اذ الشيء الموجود القائم بذاته المغاير للجسم واجزائه وعوارضه وكلما يمكن ان يدرك بالحواس
لا يكون الا جوهرا قائما بذاته مجردا عن المادة ولذلك جعل بعضهم عدم غفلة الانسان عن ادراكه انه لذاته ونفسه في جميع الاحوال
وغفلته عن بدنه واعضائه والاشياء الخارجة في بعض الاحوال دليلا على كون نفسه الناطقة جوهرا مجردا عن المادة حتى ان الفاضل الكاتبي
ذكر من جملة ادلة القائلين بتجرد النفس الانسانية الناطقة عليه هذا الدليل وخصه بالذكر وعده اقوى دلائلهم على ذلك وحتى ان صدر الافاضل
جعل ما في الاشارات حجتين على ذلك احديهما من جهة مشاهدة حال النائم والسكران والاخرى من جهة مشاهدة حال الانسان في الفرض
المذكور للتنبيه المزبور وبالجملة ففيما ذكره الشيخ اشارة مع اثبات وجود النفس الانسانية واثباتها الى تحقيق حقيقتها من حيث كونها جوهرا
مجردا عن المادة فما وجه ما ذكر من ان اقام الدليل فيما بعد في الفصول الاتية على جوهريتها وتجردها ولم يذكر انها مادية على ان في هذا
التنبيه اشارة الى ذلك كما ذكر ان فيه اشارة الى اثباتها قلت لعل وجه ما فعله انه على تقدير دلالة التنبيه المذكور على كونها جوهرا

مجردا عن المادة فلا يخفى انه دلالة اجمالية واشارة غير تفصيلية على ذلك فلذلك لم يكتف بها وذكر الدليل عليه فيما بعد بوجه تفصيلي
لانه اراد الدلالة التفصيلية عليه على انه يمكن ان يكون نظره في ذلك الى ان التنبيه المذكور وان كان فيه اشارة الى ذلك الا انه ليست هذه
الاشارة اشارة مقصودة فان الغرض من جوهرية النفس وتجردها جوهريتها وتجردها على الوجه الذي يكون مختصا بالانسان ولا يجري في غيره
من افراد الحيوان التي يدل على ذلك انهم قالوا ان النفس الناطقة الانسانية جوهر مجرد عن المادة وان النفس الحيوانية وكذا النباتية منطبعة
في المادة قائمة بها وههنا ليس الامر كذلك فان عدم الغفلة عن الذات والغفلة عما سواها الذي يمكن ان يكون دليلا على الجوهرية والتجرد لا يخفى
انه كما انه ثابت في الانسان كذلك يمكن ادعاء ثبوته في غيره من الحيوانات وان لم يمكن الدليل على ثبوته بالفعل فيها وبالجملة لا دليل
على ثبوت ذلك ولا على انتفائه في غير الانسان من الحيوان بل هو في غيره بحسب احتمال العقل محتمل ان يكون وان لا يكون ولا يكفي ايضا ان هذا
المعنى على هذا لا يكون مختصا جزما بالانسان وانما يكون هذا الاختصاص جزما اذا اثبت بدليل او وجه تنبيهي وجوده الا انه لا يجري في غيره والمقدر
عدمه فلذلك ترى الشيخ في الكتابين وكذا في الشفاء انه اثبت اولا انية النفس الناطقة ومغايرتها للبدن واعضائه واجزائه ثم اثبت
بعد ذلك كونها جوهرا مجردا عن المادة على الوجه الذي يكون مختصا بالانسان ولا يجري في غيره الا انه لكونه هو المقصود حيث اثبت خواص فعل
واحوال الانسان لا تجري تلك في غيره الا انه كالادراكات الكلية ونحوها ثم استدل بها على تجردها كما سيجيء بيانه فيما بعد انشاء الله تعالى وقد تنبه
المحقق الطوسي في التجريد ومن ههنا يظهر ان ما فعله بعضهم حيث جعل التنبيه المذكور تنبيها او دليلا على تجرد النفس الانسانية ليس الا على انه
لم يكن في نظره اثبات تجردها على وجه يكون مختصا بالانسان ولا يجري في غيره مع كونه مقصودا او انا نبني على انه كان في نظره ذلك الا انه
اكتفى في الاختصاص المذكور العلم بحصوله في الانسان وعدم العلم به في غيره اذ يكفيه ظاهر الاختصاص بالانسان حيث ان ادراك الذات والغفلة
عما سواها معلوم في الانسان وغير معلوم في غيره وان كان محتملا وفي الوجهين ما ترى ويظهر مما ذكرنا ان ما فعله بعضهم من جعله معنى لا خفاء في
اشتراكه بين الانسان وغيره من افراد الحيوان بل النبات ايضا لكون ذاته باقية بعينها في جميع الاحوال اي ايام الحياة ووجوده مع كون بدنه
وجسمه واعضائه واعراضه متبدلة دليلا على تجرد النفس الناطقة الانسانية بعيد من الحقيقة جدا ولكن ان شئت الاطلاع على تفصيل الكلام
فاستمع لما يتلى عليك من الكلام فنقول ان صدر الافاضل في مقام اقامة الحجة على ان النفس الانسانية جوهر قائم بذاته بعد ما اقام الحجة عليه
وذكر الحجة عليها اولا بان ادراك الشيء لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكل من ادرك ذاته يجب ان يكون مفارقا عن المحل اذ
لو كان في محل لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحله لان وجود الحال لا يكون الا للمحل ثم انا ندرك ذاتنا دائما ونشعر بها
لشعور ذاتنا فقد وفقد اذ ليس نفس وجودنا نفس كادراك سائر الاشياء المدركة من خارج ثم اورد عليه شكا واجاب عنه ثم ذكر حجة اخرى على
ذلك مبنية على ادراك النفس للمعقولات ثم ذكر تينك الحجتين اللتين استنبطهما من كلام الشيخ في الاشارات كما اشرنا اليه ذلك فيما تقدم
قال حجة اخرى بذلك واعضائك واثم الذوبان والسيلان لعكوف الحرارة الغريزية على التحليل والتنقيص لكنا غير ناسين الاسباب كلا او

الماوة والسيلات وذاتك اول العمر باقية فانت انت لا بدنك ثم قال حكمة عرشية قالوا هذا منقوض بسائر الحيوان فان الفرس
تتحلل اجزاء بدنه معلوم فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة في جرم بخاري متحلل دائما او في عضو متحلل لكان كل عام له فرس جديدا
والحدس حاكم ببطلانه فللحيوان نفس كما في الشيخ وتلامذته وغيرهم من الحكماء تارة انكروا بقاء الذات فيما سوى الانسان وتارة اثبتوا للجميع
نفسا عقلانية وحكوا الصعوبة الفرق بين الانسان وغيره في ذلك وانت بعد تذكرك ما سلف تجد عن ان للحيوانات نفسا
نفس متخيلة مجردة عن عالم الحس لا عن عالم المثال على ان هذه البراهين تقتضي تجرد النفس عن البدن المحسوس وعوارضه فقط ولا تفيد ازيد
من هذا فهو ما يتبع فيه الاشتراك لسائر الحيوان من له قوة باطنية تشعر بذاتها وبعضها ما يقتضي تجرد النفس عن الكونين في محققه بالبال
العارف وستعلم ان اصناف الناس ليسوا في درجة واحدة من الوجود انتهى كلامه واقول لا يخفى عليك ان هذه الحجة الاخيرة سواء احتج
بها على تجرد النفس الناطقة الانسانية كما فعله او على كونها مغايرة للبدن واجزائه ومزاجه وقواه وعوارضه كما فعله المحقق الطوسي في التجريد
يرد عليها انها منقوضة بسائر الحيوان كما قالوا بل بالنبات ايضا حيث ان جسمه واجزائه دائما في التبدل والتغير بالغذاء والنشو والنماء
مع انا نعلم بالضرورة ان ذاته باقية بعينها من اول زمان وجوده الى منتهاه وما نقله عن الشيخ وتلامذته وغيرهم من الحكماء لو كانوا قالوا
فيرد على انكارهم بقاء الذات فيما سوى الانسان انه مكابرة حيث انه خلاف ما يحكم به العقل السليم والحدس المستقيم وعلى اثباتهم تارة للجميع
لجميع افراد الحيوان من الانسان وغيره نفسا عقلانية انهم ان ارادوا بالنفس العقلانية ما هو مناط التكليف كما في الانسان فذلك خلاف ما هو
ضروري عند جميع العقلاء وفي جميع الملل والاديان وان ارادوا بها غير ما هو مناط التكليف اي نفسا مجردة عقلانية في الجملة اقل تعقلا من
النفس الانسانية وادون تجردا انها لم تبلغ مرتبة هي مناط التكليف بناء على ادعاء ان النفس العقلانية المجردة يمكن ان تتفاوت مراتبها في
التعقل والتجرد مستندا الى ذلك التعقل كما ان في الانسان حيث ان النفوس الانسانية بعضها في مرتبة العقل الهيولاني وبعضها في مرتبة العقل
بالملكة وبعضها في مرتبة العقل بالمستفاد وبعضها في مرتبة العقل بالفعل ومع ذلك فللبعض تلك المرتبة بالنسبة الى بعض المعقولات الفطرية
الكثيرة وللبعض بالنسبة الى الكل او جلها وبناء على ادعاء ان اقل تلك المراتب من التعقل وادونها في التجرد كما في النفوس الحيوانية وان كان يتحقق
فيها اصل التعقل والتجرد لم يترتب عليه بعض احكام التجرد وخواصه لكون تلك النفس يمكن ان تكون باقية بعد خراب بدنها لكونها مجردة بتلك
المرتبة من التجرد وحاصلا لها اصل التجرد لكن يمكن تصحيح معاد الحيوانات ايضا لو قلنا به كما في الانسان على ما يجيء بيانه انشاء الله تعالى الا ان تلك
المرتبة من التجرد والتعقل لا تكون مناط التكليف اصلا لا بالفعل ولا بالقوة بل انما مناط التكليف هو ما بعد تلك المرتبة من المراتب التي حصل
في الانسان التي يترتب على جميعها ما يترتب على اصل التجرد ولكونها باقية غير فانية حتى يمكن تصحيح المعاد في الاطفال والمجانين والمتوفين قبل البلوغ
ايضا مضافا الى ذلك كونها مناط التكليف الا ان بعض تلك المراتب مناط التكليف بالقوة البعيدة كما في مرتبة العقل الهيولاني وبعضها مناط
بالقوة القريبة كما في مرتبة العقل بالملكة وبعضها مناط بالفعل لو لم يمنع مانع عنه كما في المرتبتين الاخيرتين فنقول ان اثباتهم
للحيوانات نفسا عقلانية بالمعنى الذي ذكر وان امكن تصحيحه على هذا الطريق من غير صعوبة ايضا في الفرق بين الانسان وغيره في ذلك

كما ادعوه الا انه يرد عليهم انه ما الداعي الى هذا الاثبات والى هذا الالتزام وما الذي جعلهم الى هذا القول فان كان الداعي الى
ذلك قيام دليل على تجرد النفس مشترك بين الانسان وغيره من افراد الحيوان فيرد عليه انه ليس ههنا دليل كذلك فان الحجة الاخيرة
المذكورة التي هي مثلا منشأ لتوهمهم لذلك في زعمهم كما يدل عليه كلام صدر الافاضل وان كانت مشتركة بين الانسان وغيره من افراد الحيوان
الا ان دلالتها على تجرد النفس غير مسلم بل انه لا دلالة فيها ازيد من ان ذات الانسان او الحيوان بعينها باقية في جميع ازمنة وجودها وهي
مغايرة لما يتبدل منها من البدن واجزائه واعضائه واعراضه وهذا لا يستلزم كون تلك الذات مجردة عن المادة لاحتمال ان تكون
جوهرا ماديا غير متبدل باقيا بعينه في جميع الاحوال اما داخلا في البدن او خارجا عنه مجاورا له مثل الاجزاء الاصلية بعينها او جسم بسيط
عنصري او جرم لطيف كذلك باق بعينه فمن اين يحكم العقل بتجردها واشتراك ذلك التجرد بين الانسان وغيره من الحيوان حتى احتاجوا
الى انكار بقاء الذات فيما سوى الانسان تارة والى اثبات النفس العقلانية للجميع اخرى وظاهر ايضا ان ما ذكره الشيخ في الكتابين تارة
الى اثبات انية النفس الناطقة الانسانية وجعله صدر الافاضل حجة اخرى بل حجتين على تجردها لا يمكن ان يكون منشأ لذلك لانه وان دل على
تجردها باعتبار انه يدل على كونها ثابتة للانسان بذاتها مدركة له في جميع الاحوال مغايرة للبدن وجسميته واجزائه وعوارضه واعضائه و
قواه وكل ما يمكن ان يدرك باحد الحواس الظاهرة او الباطنة وان الذات الكذائية لا تكون الا مجردة عن المادة كما نبينه انشاء الله
ان هذا ليس مشتركا بين الانسان وغيره من الحيوان حيث ان ثبوت تلك الحالة اي ادراك الذات بالذات والغفلة عن كل ما سواها وان
كان معلوما في الانسان لكنه غير معلوم في غيره من افراد الحيوان وان لم يمكن انتفاؤه ايضا فيه معلوما وكذا ما ايضا ان البراهين التي اقاموها
على تجرد النفس الانسانية من جهة الادراكات الكلية العقلية ونحو ذلك من الوجوه التي هي مختصة بالانسان كما ذكره صدر الافاضل بعد ما
وان دلت على تجردها لكنها ليست مشتركة بين الانسان وغيره من الحيوان كما سيأتي بيانه وكما ان ليس ههنا دليل او برهان يمكن ان
يكون دليلا على تجردها ومع ذلك يكون مشتركا بينهما كما يعلم من تتبع ادلتهم التي اقاموها على ذلك ولو ادعى احد منهم ان ما يدل على التجرد
فهو ليس مشتركا بينهما وما هو مشترك فليس يدل على التجرد فمن اين حصل لهم الظن المذكور حتى جعلوا الى ما التزموه فتارة انكروا بقاء الذات
فيما سوى الانسان وتارة اثبتوا لغيره ايضا نفسا عقلانية فان قلت اذا لم تكن النفس الحيوانية من حيث هي حيوانية مجردة فلا بد
يمكن بقاؤها بل يكون فانية داثرة كالبدن واجزائه حيث ان الادلة التي تدل على بقاء النفس كلها مبنية على تجردها كما عرفت بيانه فيما سلف
من الابواب وعلى هذا فبأي طريق يمكن تصحيح المعاد في الحيوان وحشره كما نطق به الشرع الشريف وان اعادة المعدوم ممتنعة قلت
معاد الحيوان ليس ضروريا في الدين كما في الانسان حيث ان الايات الواردة في حشر الحيوانات كقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وقوله تعالى
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وامثال ذلك من الايات والاخبار
غير ناصة في ذلك كما سيجيء بيانه في موضعه انشاء الله تعالى وعلى تقدير التواتر ايضا فيمكن تصحيحه بوجه اخر من غير توقف على وجود نفس
مجردة عن المادة لها تكون هي باقية بعد خراب بدنها وسيأتي بيان ذلك في موضعه انشاء الله العزيز فانتظر ثم ان ما ذكره صدر الافاضل

تحقيق المقام بقوله وانت بعد تذكر ما اسلفناه واتضح لك اليقين على القول بتجرد وثبوت التجرد للنفس الحيوانية العنايات بالمتخيلة مجردة
نوع تجرد وانها مجردة عن عالم الحس فقط دون عالم المثال وان النفس الانسانية لكونها عاقلة مجردة عن العالمين جميعا وفي كون هذا التجرد
ليس هو مقصود القوم مما اقاموا الدليل عليه بل انما مقصودهم هذا التجرد الذي حكموا به في النفس الانسانية اي التجرد عن العالمين وان بهذا لم
وادرك نعم لا مشاحة في الاصطلاح لو اصطلح احد وسمى النفس المتخيلة الحيوانية مجردة بذلك المعنى وقوله على ان بهذه البراهين تقتضي تجرد النفس
عن البدن المحسوس وعوارضه فقط الى قوله فيانه ان كان المشار اليه بكلمة الاشارة ما ذكره من الحجج الاخيرة وما في معناها ما يدل على كون الذات
النفس مغايرة للبدن المحسوس وعوارضه فقط فقد عرفت ان مقتضاه وان كان مشتركا بين الانسان وغيره لكنه لا يدل على التجرد بالمعنى المراد وان
كان المشار اليه هو ما ذكره من الحجتين اللتين استنبطهما من كلام الشيخ في ان النفس كالنور وقوله حالة قوة باطنة تثبت انه فقد عرفت ان تينك
الحجتين على تقدير دلالتهما على تجرد النفس انما تدلان عليه في الانسان خاصة دون غيره من سائر الحيوان لان حصول ذلك الامر المذكورة في
تينك الحجتين غير معلوم في غير الانسان فليس مقتضاهما ما يقع فيه الاشتراك لسائر الحيوان حالة قوة باطنة تثبت انه وان كان المشار اليه ذاته
من الحجة المبنية على ادراك النفس للمعقولات الكلية فظاهر انها وان كانت تدل على التجرد بالمعنى المراد الا ان مقتضاها ليس مشتركا بين الانسان وغيره
اصلا اذ ادراك الكلي انما هو مختص بالانسان وحده وح فلم يبق من البراهين التي ذكرها الا الحجة الاولى التي ذكرناها ولا يخفى على المتامل انها كما قررناها
فيها على نحو حتى تنظر في ان مقتضاها هل هو مشترك بين الانسان وغيره ام لا وبيان ذلك ان قوله ان ادراك الشيء لما كان عبارة عن حصول صورة
المدرك مبني على كون علم الانسان بذاته على حصوله الصورة وهو توهم بل لا معنى له لان حصول صورة الشيء في الشيء نفسه محال وجه له سوا اريد
بصورته شبحه ومثاله او حقيقته على اختلاف المذهبين في ذلك بل ان علم الشيء بذاته علم حضوري بمشاهدة كون المعلوم عين العالم بالذات
كما هو المقرر عندهم وعلى تقدير تسليم كونه حصوليا فقوله فكل من ادرك ذاته يجب ان يكون مفارقا عن المادة ممنوع لجواز ان يكون ذاتا
وان يكون صورة ذاته حاصلة له اولا وبالذات وللمادة ثانيا وبالعرض فلم يلزم منه ان لا يكون تلك الصورة حاصلة الا للمادة حتى يكون
خلاف المفروض وهذا كما انه على تقدير كون هذا العلم حضوريا كما هو المقرر عندهم وكون العالم ماديا انما يلزم كون هذا العلم حاصلا للذات العالم
نفسه لحصول مشاهدة له وهو الا تحادهما دون محله اصلا لعدم الاتحاد بينهما فتدبر وقوله وبعضها ما يقتضي تجرد النفس عن الكونين كما اراد
بالبراهين التي منها ما على ادراك النفس للكليات المجردة عن المواد مطلقا حيث انه يدل على تجردها من الكونين اي عالم الحس والمثال جميعا
الا ان قوله فهي مختصة بالانسان العارف بل على ان هذه البراهين تدل على تجرد النفس الانسانية التي هي في مرتبة العقل بالفعل والعقل المستفاد
خاصة وخصوصا بالنسبة الى كل المعقولات او جلها وانت ستعرف فيما بعد ان تلك البراهين على وحده تدل على تجرد النفس الانسانية
مطلقا سوا كانت للانسان العارف ام لغيره فانتظر وحيث انتهى الكلام في هذا المقام وخرجنا بالاطناب عن موضوع الباب
فلنكتف بهذا القدر في هذا المرام ولنعد الى ما كنا بصدده فنقول انك بعدما احطت خبرا بتفصيل ما نقلنا عن الشيخ في الشفاء في هذا
الفصل وما ذكرناه في تحريره فيظهر لك ما عقدنا له الباب لاجله وهو اثبات النفس وانيتها وكونها من حيث هي نفس وانها ليست بجسم ولا مزاج

ولا عرض وانها غير البدن واعضائه واجزائه وحواسه وقواه واعراضه فلنتكلم في بعض مطالب اخرى مما لزوم بيانها فنقول الباب
الثاني في بيان حقيقتها وماهيتها من حيث انها جوهر مجرد عن المادة في ذاتها وفي انها واحدة بالذات مختلفة بالاعتبار وله قوى
متعددة تختلف افاعيلها لاختلاف قواها وقبل الخوض في المقصود حري بنا ان نقدم ذكر المذاهب التي قيلت في النفس وجوهرها ونقضها
لكي يحصل للمستبصر زيادة في البصيرة فنقول قال الشيخ الطبرسي ره في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من
امر ربي انه اختلف العلماء في ماهية الروح فقيل انه جسم رقيق هوائي متردد في مخارق الحيوان وهو مذهب اكثر المتكلمين واختاره المرتضى
قدس الله روحه وقيل هو جسم هوائي على بنية حيوانية في كل جزء منه حيوة عن علي بن عيسى فلكل حيوان روح وبدن الا ان فيهم من
الاغلب عليهم الروح ومنهم من الاغلب عليهم البدن وقيل ان الروح عرض ثم اختلف فيه فقيل هو الحيوة التي يتهيأ بها المحل لوجود القدرة
والعلم والاختيار وهو مذهب الشيخ المفيد ابي عبد الله محمد بن محمد بن نعمان والبلخي وجماعة من معتزلة البغداديين وقيل هو معنى في
القلب عن الاسواري وقيل ان الروح الانسان وهي الحي المكلف عن ابن الاخشيد والنظام وقال بعض العلماء ان الله تعالى خلق
الروح من ستة اشياء من جوهر النور والطيب والبقاء والحيوة والعلم والعلو الا ترى انه ما دام في الجسد كان الجسد نورانيا يبصر بالعينين
ويسمع بالاذنين ويكون طيبا واذا خرج من الجسد نتن الجسد ويكون باقيا فاذا فارقه الروح بلي وفني ويكون حيا وبخروجه يصير
ميتا ويكون عالما فاذا خرج منه الروح لم يعلم شيئا ويكون علويا لطيفا توجد به الحيوة يدل على ذلك قوله تعالى في صفة الشهداء بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين وجسامهم بليت في التراب انتهى كلامه ره وقال الشيخ في الشفاء اختلف الاوائل في ذلك لانهم اختلفوا
في السبيل اليه فمنهم من سلك اليه علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع بين المسلكين ومنهم من سلك الحيوة
غير مفصلة ومن سلك منهم جهة الحركة فقد كان يخيل اليه عنده ان التحريك انما يصدر عن متحرك وان المحرك الاول يجب ان يكون متحركا
متحركا لذاته وكانت النفس محركة اولية اليها ترتقي التحريك من الاعضاء والعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة لذاتها وجعلها لذلك
جوهرا غير مائت معتقدا ان ما يتحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك ما كانت الاجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها
ومنهم من منع ان يكون النفس جسما فجعله جوهرا غير جسم متحركا لذاته ومنهم من جعلها جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته فمنهم من جعلها الكائن
من الاجرام التي لا تتجزى كرية لسهولة دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وان التنفس غذاء للنفس وان النفس يستبقي
بالنفس بادخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الاجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي وانها متحركة لذاتها كما يرى من حركة
الهباء والاتا في الجو فلذلك صلحت لان تحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هي النفس بل محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها
ومنهم من جعل النفس نارا ورأى ان النار دائم الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه
ومبدأ له فوجب ان يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه مبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء وقال بعضهم القول بالماء اشده
رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكون وبعضهم جعله جسما بخاريا اذ كان يرى ان البخار مبدأ الاشياء على حسب المذاهب التي عرفته وكل قول

كان يقول ان النفس انما تعرف الاشياء لكونها من جوهر المبدأ الجميع وكل من يرى ان المبادي هي الاعداد فانه جعل النفس عددا ومنهم
من رأى ان الشيء انما يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل فجعل النفس مركبا من الاشياء التي يراها عناصر وهذا انبادقليس
فانه قد جعل النفس مركبا من العناصر الاربعة ومن المحبة والغلبة وقال انما يدرك النفس كل شيء بشبيهه واما الذين جمعوا الامرين فكالذين
قالوا ان النفس عدد متحرك لذاته فهي عدد لانها مدركة وهي محركة لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا الحيوة غير ملخص فمنهم
من قال ان النفس حرارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد ولهذا ما يبرد بالاستنشاق
ليحفظ جوهر النفس ومنهم من قال النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير
صحت الحيوة ومنهم من قال بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم ان تأليفها يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان وان النفس تاليف
فلذلك تميل الى المؤتلفات من النغم والاراييح والطعوم وتلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الله تعالى عما يقول الملحدون وانه يكون في
كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون فهذه هي المذاهب المنسوبة الى القدماء الاقدمين في امر النفس وكلها
باطلة انتهى ثم ابطل هذه المذاهب والوجوه المبنية هي عليها واحدا بعد واحد بوجوه مبسوطة مفصلة نقلها يوجب الاطناب فلذا لم نتعرض
لنقلها وتحريرها مع ان ما ذكرناه في هذا الفصل من بيان كون النفس جوهرا مجردا عن المادة في ذاتها اذا ثبت بالبيان الذي سنذكره يبطل تلك
المذاهب وفيه كفاية في ابطالها عند اولي الالباب بل ان فيما اشار اليه الشيخ على ما نقلناه سابقا وحررناه من اثبات انيتها غنية في ذلك
للمسترشد الطالب للصواب وبالجملة فابطالها لا يحتاج الى تجشم زيادة على ما ذكرنا ان هذه المذاهب والاقوال لو حملت على ظواهرها
وقيل بها في النفس الناطقة الانسانية كانت بينة البطلان بحيث لا يتفوه بها من الحكماء الذين هم من اهل العقل وكذا من العلماء الذين هم
من اهل العلم ذاهبا اليها والقول بها نعم لو كان مبنا على الرمز كما كان يتبع ذلك في كلام الاقدمين كثيرا لما امكننا ابطالها وبعضها كقول
من جعل النفس جوهرا غير جسم متحركا لذاته ومتحركا بذاته لو اراد به كونها جوهرا مجردا عن المادة في ذاته متحركا في ذاته حركة روحية
وجولانا في المبادي العالية فيستكمل ويستفيد ويستنير واما في البدن فيفيد ويكمل وينير وان ثبت انه اراد الاجلال واستفاد ذلك
ذلك في مسئلة بقاء النفس عن افلاطون وشيعته لما امكن ان يكون لذلك وجه صحة ولم يبعد القول به في النفس الناطقة الانسانية
لا مما لفقه فيه لما ذهب اليه المعقول من الحكماء ولا لما اقتضاه الدليل وكذلك القول بانها نار او هواء او جسم بخاري او حرارة غريزية
او برودة يستنشق به او دم كما ذهب الى كل واحد منها فريق لو اريد به الروح الحيواني الذي يقولون انه غير النفس الانسانية وغير النفس
الحيوانية والنباتية بل انه حامل القوى الحيوانية والمطية الاولى للقوى النفسانية البدنية وما به الارتباط بين النفس والبدن ويقولون انه
جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني كالجرم السماوي ونسبته الى لطافة الاخلاط وبخاريتها واليه الدم نسبة الاعضاء الى كثافة
الاخلاط واول معدن لتولد هذا الروح واول عضو يحدث ويتغذى عن ذلك هو القلب ثم ما بعده كالدماغ والكبد ولذلك كان اول

تعلق النفس بالقلب ويقولون انه نسبة الهواء الطويته ولطافته وبهويته وحركته الى مري والمنافذ لكونه حاملا للقوى
والقوى لكونها من الاعراض لا يتصور تنقلها من دون حامل لها وان الهواء المستنشق اذا اختلط بذلك الروح يصير عوضا مما تحلل منه
وكذا النسبة الى النار لصفائه وحرارته وان الحرارة الحرارة الغريزية وكون بقاء الحيوة بها وان البرودة للتنفس والاستنشاق لكي يرد
ليحفظ جوهر النفس وبالجملة لو اريد بذلك الروح الحيواني الذي يقول الاطباء والحكماء كما تبين حقيقته في موضعه وسيأتي الكلام فيه فيما بعد
في موضع يليق به ان شاء الله تعالى لما امكن ان يكون له وجه صحة وقد نقل صدر الافاضل هذه الاقاويل بوجه آخر هو الصحيح بوجه
قال النفس من حيث نفسيتها نار معنوية من نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نفخ في الصور المستعدة
للاشتعال النفساني تعلقت بها شعلة ملكوتية نفسانية والنفس لعدم كمالها وترقيها الى مقام الروح يصير نارا نورا محضا لا ظلمة فيه
ولا احراق معه وعند ترقيها الى مقام الطبيعة يصير نورها نارا موصدة في عمد ممددة ثم قال النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة
اخرى تشعلها فوجود النفس وبقاؤها من النفس الرحماني وهو بسط الفيض عن مهب رياح الوجود وكذا زوالها وفناؤها وكذا حكمها اذ
نعلم ان ما ورد في لسان بعض الاقدمين ان النفس نار او شرار او هواء لا يجب ان يحمل على التجوز في اللفظ وكذا الحال فيما صدر عن حملة البعث
عليه السلم انتهى كلامه وهو حسن بما قال ثم انه بما احتمله في تاويل تلك الاقاويل او نحوه ربما امكن تاويل ما ورد في اخبار الصادقين
عليهم السلم في حال الروح ووصفه وبيان حقيقته مثل ما رواه الشيخ الطبرسي ره في كتاب الاحتجاج عن ابي جعفر محمد بن علي الثاني عليهما السلم
قال اقبل امير المؤمنين عليه السلم ذات يوم ومعه الحسن بن علي عليه السلم وسلمان الفارسي وامير المؤمنين عليه السلم متكي على يد سلمان فدخل المسجد
الحرام فجلس اذ اقبل رجل حسن الهيئة واللباس فسلم امير المؤمنين عليه السلم فرد عليه السلم فجلس ثم قال يا امير المؤمنين اسئلك عن ثلث مسائل
ان اخبرتني بهن علمت ان القوم ركبوا من امرك ما اقضي اليهم انهم ليسوا بمأمونين في دنياهم ولا في آخرتهم وان لم تخبرني علمت انك وهم
شرع سواء فقال امير المؤمنين عليه السلم سلني عما بدا لك فقال اخبرني عن الرجل اذا نام اين تذهب روحه وعن الرجل كيف يذكر وينسى وعن
الرجل كيف يشبه ولده الاعمام والاخوال فالتفت امير المؤمنين عليه السلم الى ابي محمد الحسن بن علي عليه السلم فقال يا ابا محمد اجبه فقال عليه السلم
اما ما سألت عنه من امر الانسان اذا نام اين تذهب روحه فان روحه متعلقة بالريح والريح متعلقة بالهواء فاذا نام صاحبه جذبت
تلك الروح الريح وجذبت تلك الريح الهواء فرجعت وسكنت في بدن صاحبه وان لم ياذن الله عز وجل برد تلك الروح على صاحبها جذب
الهواء الريح فجذبت الريح الروح فلم ترد على صاحبها الى وقت ما يبعث والحديث طويل نقلنا منه موضع الحاجة وتمام ما فيه ان ذلك السائل
كان هو الخضر عليه السلم ومثل ما رواه الشيخ المذكور ره في ذلك الكتاب من حديث طويل وهو فيه سؤال الزنديق الذي سال ابا عبد الله
جعفر بن محمد الصادق عليهما السلم عن مسائل كثيرة وما اجابه عليه السلم عنه قال قال اخبرني عن السراج اذا انطفى اين يذهب نوره
قال يذهب فلا يعود قال فما انكرت ان يكون الانسان مثل ذلك اذا مات وفارق الروح البدن لم يرجع اليه ابدا كما لا يرجع
ضوء السراج اليه ابدا اذا انطفى قال لم تصب القياس ان النار في الاجسام كامنة والاجسام قائمة باعيانها كالحجر والحديد فاذا ضرب

احدهما الآخر سلطنة من جهة انه يقتبس منه سراج له الصورة فالنار ثابتة في جانبها والصورة ذاهبة والروح جسم رقيق قد ألبس
قالبا كثيفا وليس بمنزلة السراج الذي ذكرت ان الذي خلق في الرحم جنينا من ماء صاف وركب فيه ضروبا مختلفة من عروق وعصب
واسنان وشعر وعظام وغير ذلك هو يحييه بعد موته ويعيده بعد فنائه قال فاين الروح قال في بطن الارض حيث مصرع البدن
الى وقت البعث قال فمن صلب فاين روحه قال في كف الملك الذي قبضها حتى يودعها الارض قال فاخبرني عن الروح اغير الدم
قال نعم الروح على ما وصفت لك مادتها من الدم ومن الدم رطوبة الجسم وصفاء اللون وحسن الصوت وكثرة الضحك فاذا جمد الدم فارق
الروح البدن قال فهل توصف بخفة وثقل ووزن قال الروح بمنزلة الريح في الزق اذا نفخت فيه امتلأ الزق منها فلا يزيد في وزن
الزق ولوجها فيه ولا ينقصه خروجها منه كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن قال فاخبرني ما جوهر الريح قال الريح هواء اذا تحرك
يسمى ريحا واذا سكن يسمى هواء وبه قوام الدنيا ولو كفت الريح ثلاثة ايام لفسد كل شيء على وجه الارض ونتن وذلك ان الريح بمنزلة
المروحة تذب وتدفع الفساد عن كل شيء وتطيبه فهي بمنزلة الروح اذا خرج عن البدن نتن البدن وتغير وتبارك الله احسن الخالقين قال افتتلاشى
الروح بعد خروجه عن قالبه ام هو باق قال بل هو باق الى وقت ينفخ في الصور فعند ذلك تبطل الاشياء وتفنى فلا حس ولا محسوس
ثم اعيدت الاشياء كما بداها مدبرها وذلك اربعمائة سنة يسبت فيها الخلق وذلك بين النفختين قال وانى له بالبعث والبدن قد بلي و
الاعضاء قد تفرقت فعضو ببلدة ياكلها سباعها وعضو باخرى تمزقه هوامها وعضو قد صار ترابا بني به مع الطين حائط قال ان الذي
انشاه من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بداه قال اوضح لي ذلك قال ان الروح مقيمة في مكانها روح
المحسن في ضياء وفسحة وروح المسيء في ضيق وظلمة والبدن يصير ترابا منه خلق وما تقذف به السباع والهوام من اجوافها مما اكلته ومزقته
كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ويعلم عدد الاشياء ووزنها وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب
في التراب فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل
بالماء والزبد من اللبن اذا مخض فيجتمع تراب كل قالب فينتقل باذن الله القادر الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها وتلج
الروح فيها فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا والحديث طويل نقلنا منه موضع الحاجة ومثل ما رواه الشيخ المذكور في كتاب [illegible] عن حمران
بن اعين قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل وروح منه قال هي مخلوقة خلقها الله بحكمته في آدم وعيسى عليهما السلام ومثل
ما رواه فيه عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل ونفخت فيه من روحي كيف هذا النفخ فقال ان الروح متحرك
كالريح وانما سمي روحا لانه اشتق اسمه من الريح وانما اخرجه على لفظ الروح لان الروح مجانس للريح وانما اضافه الى نفسه لانه اصطفاه على
سائر الارواح كما اصطفى بيتا من البيوت فقال بيتي وقال لرسول من الرسل خليلي واشباه ذلك وكل ذلك مخلوق مصنوع محدث
مدبر وهاتان الروايتان الاخيرتان قد رواهما الشيخ الكليني ره ايضا في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام ومثل ما رواه الكليني رضي
عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول المؤمن اخو المؤمن لابيه وامه لان الله تعالى خلق المؤمنين من طينة الجنان واجرى

في صورهم من ريح الجنة فلذلك هم اخوة لاب وام انتهى وبيان التاويل بهذه الاخبار رواه ورسوله وحججه اعلم انا في الجزء الاول
فيستند على تمهيد مقدمة وهي انه من المعلوم المقرر لدى العقلاء المسلم عند الاطباء ان من الاسباب الستة الضرورية الهواء المحيط
بالابدان ويحتاج اليه الانسان والحيوان لتعديل الروح الحيواني الذي ذكرنا في بيان حقيقته وانه هو المطية الاولى للقوى النفسانية
واول شيء من البدن يتعلق به النفس الانسانية ولذا بها التعديل يحصل ويتم بتعليلين احدهما الترويح وهو يحصل بالاستنشاق بان
ينبسط القلب والحجاب والرئة والشرايين كلها فتجتذب هواء باردا بالقياس الى الروح فتعتدل المشتعل بالاحتقان والحركة والثاني
اخراج فضلات هذا الروح وهي الابخرة المحترقة بان تنقبض الحجاب والرئة والشرايين فيندفع تلك الفضلات الى الاخرة
بمنزلة زق الحدادين ينفخ هواء بالانبساط ويخلو بالانقباض وانه لولا هذان الفعلان لاحترق الروح وتغير واستحال الى النارية
كما انه لو كان احدهما دون الآخر لادى الى فساد ذلك الروح وفنائه فانه لو كان هناك استنشاق دون اخراج الفضلات لربما
ادى الى تبريد الروح تبريدا غير مناسب لمزاجه فيفسد وكذا لو كان هناك اخراج الفضلات من دون استنشاق هواء اصلا لربما
ادى الى اخراج الروح بالكلية او التخنيق تخنيقا لا يناسب مزاجه فيفسد وبالجملة ان ذلك الهواء المستنشق مع انه مروح للروح الحيواني غذاء
له اما بانه يزاده كما هو عند قوم واما مع البخار اللطيف الحاصل من لطافة الاخلاط كما هو عند آخرين فيقوم بدل ما يتحلل من الروح وانه
ما دام الهواء المستنشق معتدلا صافيا عن الشوائب والكدورات لا يخالطه بخار آجام او بطائح او اسن الماء او دخان الجيف او الكرة
ردية وابخرة خبيثة او غبار مترادف او دخان كان حافظا للصحة ان كانت حاصلة او معيدا لها ان لم تكن حاصلة وان تغير بسبب
هذه المغيرات كله او بعضه تغير حكمه سواء كانت تغيرات طبيعية كالتغيرات الفصلية او غير طبيعية اما مضادة للطبيعة كالتغيرات الوبائية
او غير مضادة لها كالتغيرات الحاصلة بسبب الجبال والبحار ولذلك كان كل فصل يورث الامراض المناسبة له ويزيل الامراض المضادة
له كما فصل ذلك في الكتب الطبية وكذلك من المعلوم المقرر عندهم ان النوم واليقظة اللذين هما من الستة الضرورية وان كان النوم اشبه
بالسكون واليقظة اشبه بالحركة من حيث ان السكون يتعلق اصالة بالشيء افعال النوم مثل الراحة ونضج الغذاء وان اليقظة تتبع
حركات الحواس ولان النوم يرطب البدن بمعنى ان البدن يتغذى فيه بالترواح ويقل التحلل فيه والسكون ايضا يرطب البدن
بهذا المعنى واليقظة تجفف كالحركة للتحليل الا انه في كل من النوم واليقظة حركة للروح الحامل للقوى والحرارة الغريزية اما في اليقظة فالى
خارج فلذلك يتبعه حركة الحواس واما في النوم فحيث كانت فيه الحواس معطلة وكان النوم عبارة عن رجوع الحرارة الغريزية الى الباطن
طلبا للانضاج بتوجه الروح الحامل للقوى والحرارة الغريزية المنبثة في الاعضاء الى داخل فيبرد الظاهر ولذلك يحوج النوم الى دثار
اكثر مما في اليقظة حيث انه يلزم من توجه الروح والدم والحرارة الغريزية اما الى داخل واما الى خارج كون ما تحرك اليه ومردودة ما تحرك
عنه ولذلك ايضا اذا لم يكن خلاء في المعدة بل صادف النوم خلطا كثيرا مستعدا للانضاج يصيره دما جيدا بالنضج كان افراط النوم مرطبا
ومبردا اما الترطيب فلا يلزم ذلك من كثرة الرطوبات بسبب قلة تحلل الفضلات التي من شانها ان تتحلل في اليقظة ولذلك يحدث

ايضا بلادة القوة النفسانية واما التبريد فلان الارطب مما ينفخ تحليل البدن ابرد مما ينفخ لسبب جفف الحرارة وحبسها واذا
وجد النوم خلاء البدن كان مبردا او مجففا بالتحلل الروح بسبب تحلل الرطوبة الغريزية فيتبعه تحلل الروح والحرارة الغريزية
واذا وجد غذاء مستعدا للهضم كالكيلوس هضمه او خلطا مستعدا للنضج كالبلغم النيء نضجه فيتخلخل الحرارة ولذا وجد خلطا
او غذاء عاصيا على الهضم والنضج كالبلغم الكثير الذي صح الغير المستعد للاستحالة الى الدموية وكالغذاء الرديء الكيلوس كالكيموس
كالسمك الغليظ نشره اي نشر النوم ذلك بسبب تحريك الحرارة اياه فيبرد البدن لا محالة كما ان السهر المفرط يضعف الدماغ
ويفسد مزاجه الى شيء من اليبوسة وذلك لكثرة تحلل الرطوبات بالحرارة التي تكون في الظاهر بسبب تحريك الارواح الى جهة سبب
حركة الحواس في ادراكها وربما يؤدي الى اختلاط العقل بسبب افراط سوء المزاج لان المفرقات العقلية تحتاج الى شيء من اعتدال
وكذا السهر المفرط يسيء الهضم ويحلل القوة لتحلل الرطوبة الغريزية والحرارة الى غير ذلك من العلامات التي سببها حركة الروح الى داخل
كما في النوم والى خارج كما في اليقظة وبعبارة اخرى ان اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس والقوى المحركة من ظاهر فيكون النوم
عدم هذه الحالة فتكون النفس فيه قد اعرضت عن الجهة الخارجة الى الجهة الداخلة واعراضها لا يخلو من احد وجوه اما ان يكون الكلال عرض
لها من هذه الجهة واما ان يكون لمهم عرض لها في تلك واما ان يكون لعصيان في تلك الالات اياها واذا الذي يكون عن الكلال هو ان يكون
الروح قد تحلل وضعف فلا يقدر على الانبساط فيغور ويتبعه القوى النفسانية وهذا الكلال قد يعرض من الحركات البدنية وقد يعرض
من الافكار وقد يعرض من الخوف فان الخوف قد يعرض منه النوم بل الموت وربما كانت الافكار تنوم لا من هذه الجهة بل لان التخن
الدماغ فينجذب الرطوبات اليه ويبتل الدماغ فينوم بالترطيب والذي هو لمهم له في باطن هو ان يكون الغذاء والرطوبات قد اجتمعت في
داخل فيحتاج الى ان ينفذ اليها الروح بجميع الحار الغريزي ليتم الهضم التام فيتعطل الخارج والذي يكون من جهة الالات فان يكون الاعصاب
قد امتلات وانسدت من الابخرة والاغذية تنفذ فيها الى ان تنهضم اذا الروح تحللت عن الحركة لشدة الترطيب وعلى هذا فيكون لليقظة
اسباب مقابلة لهذه من ذلك اسباب تجفف مثل الحرارة واليبوسة ومن ذلك تمام درجة حصلت من ذلك فراغ عن الهضم ونفوذ الى
منتشر الاجزاء ومن ذلك عادة تشغل عن النوم بل تستدعيه الى خارج كغضب او خوف لامر قريب او مناسبة لعادة ونحو
ذلك من الاسباب والله تعالى اعلم بالصواب ثم انه حيث كانت في كل من النوم واليقظة حركة للارواح اما الى داخل واما الى خارج لا
حركة للقوى النفسانية ايضا الى جهة حركة الارواح بتبعيتها لكونها كصور الارواح وكون الارواح حاملة لها تتحرك بحركتها
وكانت الحركة موجبة لحصول سكونها في جهة حركتها وكانت حركتها موجبة لتحللها لكونها جسما لطيفا في الغاية حارة بسبب التحلل
جدا فلا تتبع النفس في تحريكها الى جهة الا اذا كان معها ما يمدها بالتقارب مما تحلل منها بالحركة والسخونة وذلك المدد هو الجسم الذي من شانه
ان يكون غذاء للارواح وبدلا عما تحلل منها كالدم اللطيف الشبيه بجوهرها او الهواء المستنشق كما ذكرنا وبالجملة فهذا المدد حالا مدخل
في بقاء تلك الارواح وحفظ صحتها ومزاجها الموافق لها ولكونها مطية للنفس ومتعلقة لها بحسب بقاء [illegible] احتياج الارواح

الى ذلك المدد تتفاوت مراتب تعلقها كما في حالات النوم واليقظة وكما في النوم بالنسبة الى اليقظة فان ذلك التعلق في النوم لما
كان اكثر لكون السخونة التي هي موجبة للتحلل فيه اكثر لحصولها بالحركة الى الداخل وكذا السبب احتقان الروح واحتباسه في الداخل بخلاف
اليقظة فان السخونة في اليقظة من حيث هي يقظة انما هي بسبب الحركة خاصة ولا احتباس فيها الا ان يكون بسبب من خارج كما في المحموم
واما حصول هذا المدد حالا لا بد منه وانه لو كان حاصلا لا يمكن بقاء الارواح وبقاء الحياة ولو انتقص لربما ادى الى زوال الارواح او الى تغير
مزاجها وانقطاع علاقة النفس عنها وعن البدن فيحصل الموت وكل ذلك باذن الله تعالى واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول انه يمكن
تاويل هذا الحديث الشريف باحد وجهين احدهما انما سالت عن امر الانسان اذا نام اين يذهب روحه فانه روح هي روحه الحيوانية
التي هي المطية الاولى والحامل للقوى الانسانية وما به التعلق بين النفس الانسانية الناطقة وبين البدن متعلقة لعدمها كما ذكرنا بالريح اي بالهواء
المستنشق الذي هو محركه الانبساطية والانقباضية كالريح بل هو الريح نفسها لان الريح ليست الا هواء متحركا والهواء المستنشق ايضا كذلك
وتلك الريح متعلقة بالهواء اي الهواء المطلق لكونها بعضا منه ومستمدة منه فاذا نام صاحبه واذن الله تعالى في بقاء حياة صاحبه وفي رد
تلك الروح اليه وحصل لها مدد من داخل كما ذكر جذبت تلك الروح الريح اي الهواء المستنشق وجذبت تلك الريح الهواء اي قدر ما
يكون مددا لها وبه يقوى الاستنشاق فتقوى الروح فرجعت باذن الله تعالى بعد خروجها للاستنشاق الى داخل فسكنت في بدن صاحبه
وبقيت علاقة النفس الانسانية بالبدن لبقاء ما به الارتباط بينه وبين البدن فيه وان لم ياذن الله عز وجل برد تلك الروح الى
صاحبه ولم يكن لها مدد من داخل او من خارج جذب الهواء تلك الريح جذب الكل للبعض فجذبت تلك الريح الروح لكونها متعلقة بها
مصاحبة معها محتاجة اليها فخرجت بكليتها الى خارج فلم ترد على صاحبه الى وقت ما يبعث ولم ترجع الى بدنه وانفكت ايضا علاقة
النفس الانسانية عن بدن صاحبه اذ ذلك باذن الارتباط عنه الى ان ياذن الله تعالى بالعود في يوم المعاد والوجه الثاني ان روحه اي روح
الانسانية متعلقة بالريح اي انها متعلقة اولا التعلق بالروح الحيوانية التي هي جسم لطيف رقيق مجانس للريح في صفاته وهوائه وتلك الريح
اي الروح الحيوانية متعلقة لاجل تعديلها بالهواء لاجل الاستنشاق فاذا نام صاحبه وضعفت علاقتها عن البدن ودخل تلك الروح
الحيوانية التي هي مطيتها الاولى وتوجهت الى خارج البدن ومالت الى الارتباط بما يناسبها من موجودات العالم الاعلى وتوجهت الروح
الحيوانية ايضا الى خارج بتبعيتها او لاجل تعديلها واستنشاقها للهواء فمع ان اذن الله تعالى في ردها الى بدن صاحبه وبقاء علاقتها
بالبدن ومطيتها الاولى قويت علاقتها بالبدن ورجعت اليه وجذبت تلك الروح الانسانية الريح اي الحيوانية جذب الراكب مطيته
وجذب المتبوع التابع والمدبر ما يدبره وجذبت تلك الريح الهواء لاجل تعديلها واستنشاقها جذب الجنس لما يجانسه فرجعت
الروح الانسانية الى البدن ورجعت الروح الحيوانية ايضا اليه بتبعيتها فسكنت في بدن صاحبها وبقيت علاقتها بالبدن ومطيتها كما
كانت اولا وان لم ياذن الله عز وجل برد تلك الروح على صاحبه جذب الهواء الريح اي الروح الحيوانية جذب الجنس لما يجانسه
فجذبت الريح الروح جذب المطية الراكب فلم ترد على صاحبه الى وقت ما يبعث وهذا الذي ذكرنا هو والله اعلم وجه التاويل

114 في هذا الحديث الشريف وقد تعلم وجه الى وبلوغ الحديث الثالث ايضا فان قوله عليه السلم فيه والروح جسم رقيق قد البس قالبا كثيفا لعله اراد
بان الروح اراد الروح الحيواني جسم لطيف كما عرفته قد البس قالبا كثيفا وجعل ذلك القالب متعلقا له نوع تعلق ولان ذلك القالب الكثيف
هو البدن وهو خصوص اعضائه الرئيسة كالقلب والدماغ والكبد معدن لتولد ذلك الروح الحيواني ولان تعلق الروح الانسانية التي
هي جوهر مجرد عن المادة انما يكون اولا بذلك الجسم اللطيف وتوسطه بالبدن وما ذكرنا يتضح شرح ما في الحديث الشريف الا انه حيث كانت
فيه اشارات الى امور فلا باس ان نبين فنقول لعل قوله عليه السلم في جواب سؤال الزنديق ان الروح بمنزلة اذا مات الخ
تلاشي اعضائه وتفرق اجزائه بتلك الروح الى ذلك الجسم اللطيف باق لم يبطل بصورة الجسد في بطن الارض قبره حيث يصعد من بدنه مسقط
الاجزاء البدنية منه الى وقت البعث وانه لا امتناع في ذلك فان ذلك الجسم اللطيف ليس عرضا قائما بموضوع البدن حتى يكون فناء
وتلاشي اجزائه موجبا لانعدامه كما هو شان العرض بل هو جوهر قائم بذاته ولئن كان معدن تولده اجزاء البدن كلها او بعضها فانه ليس
يلزم من انعدام معدن التولد انعدام ما يتولد منه الذي هو جوهر قائم بذاته بل يمكن ان يكون ما يتولد منه باقيا ومتعلقا نوع تعلق بالمادة
البدنية كما دل عليه قوله عليه السلم في الحديث وهذا كما ان النفس الانسانية المجردة التي هي متعلقة بالبدن تعلق تدبير وتصرف حيث كان جوهرا
قائما بذاته لا يلزم من انعدام متعلقه الى البدن انعدامها بل هي باقية بعد خرابه كما دلت عليه الادلة والنصوص على ما فصلنا بيانه الى
ربما دل الدليل على ان تعلقه ايضا نوع تعلق بالبدن من حيث المادة البدنية واجزائه الاصلية الباقية التي تدل على ذلك النصوص
الكثيرة على ما مضى بيانها ويدل عليه اخر هذا الحديث ايضا وكذا من حيث بقاء هذا الجسم اللطيف الذي هو من البدن ايضا ويدل على بقائه
هذا القول منه عليه السلم وبيان ذلك ان الدليل الدال على بقاء تعلقه كان تعلق النفس الانسانية بالبدن لما كان من جهتين من جهة المادة
البدنية ومن جهة مادته فحيث بطلت الصورة البدنية بخراب البدن ولم تبطل المادة يلزم منه بقاء تعلقها به من الجهة الثانية ولئن كان
تعلقها به من الجهة الاولى وكذا حيث كان تعلقه اولا وبالذات بذلك الجسم اللطيف الذي في البدن وثانيا وبالتوسط بالبدن كله
وكان الموضوع بقاء ذلك الجسم اللطيف يلزم منه بقاء تعلقه به في الجملة ولا يلزم منه ظهور البدن بصورته وما ذكرنا يظهر سر ما ورد من
زيارة القبور ومصارع الاولياء والاقارب فيها فتدبر وقوله عليه السلم في جواب سؤال السائل في طلب فاين روحه اشارة الى ان المقبوض
الملك الذي هو قابض الارواح انما هو ذلك الجسم اللطيف وينبغي ان يحمل على انه هو المقبوض اولا ولان النفس الانسانية المجردة متوفاة
بتوسطه حيث انها متعلقة اولا وبالذات بذلك الجسم اللطيف وبتوسطه بالبدن كله فاذا قبض هو كانت هي مقبوضة ايضا ومنقطعة
علاقتها عن البدن الذي كانت هي معه او فيه انقطاعا من حيث الصورة البدنية ولئن كان تبقى علاقتها به من حيث المادة والاجزاء
الاصلية الباقية ومن حيث ذلك الجسم اللطيف الباقي كما عرفت بيانه وكذا في هذا القول منه عليه السلم اشارة الى ان الانسان سواء كان
مصلوبا ام غيره وسواء كان ماكول السباع ام غيره وسواء كان مدفونا ام غيره فهذا الجسم اللطيف منه مقبوض بيد الملك وباق
في مصرع بدنه في بطن الارض حيث كان مسقط اجزاء بدنه كلها او حفظه او بعضها او مسقط اجزائه الاصلية او مودع في الارض

جزا

١١١ حيث اذن الله تعالى في ايداعه ولئن لم يكن مسقط بدنه ولئن لم يكن باطن الارض بل ظاهرها وقوله عليه السلم في جواب سؤاله فاخبرني
عن الروح اغير الدم هو اشارة الى ان ذلك الجسم اللطيف مادته ومعدن تولده الدم كما قاله الحكماء من انه جسم بخاري يتولد من الدم الذي
في القلب وما يليه في ذلك وقوله عليه السلم في جوابه هل توصف بخفة او ثقل او وزن اشارة الى انه مع كونه متولدا من الدم مجانس
للريح في صفاته واحواله وخواصه كما بينه عليه السلم وسبقت الاشارة اليه وقوله عليه السلم في جواب سؤاله افيتلاشى الروح بعد خروجه
عن قالبه ام هو باق اشارة الى بقائه مادته وصورته الى يوم ينفخ في الصور ولئن المتلاشي هو اجزاء البدن وقوله عليه السلم
فعند ذلك تبطل الاشياء وتفنى لعل المراد به والله اعلم بطلان الاشياء بصورها لا انعدامها بالمرة كما حققنا القول فيه فيما تقدم
وقوله عليه السلم في جواب سؤاله وانى له بالبعث والبدن قد بلي والاعضاء قد تفرقت الخ اشارة اجمالية الى ما يرتفع به استبعاد السائل
للبعث والى كيفية العود والحشر وهي ان القادر الذي انشأ الانسان من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده
كما بدأه اي ان يعيد الاجزاء الباقية منه ويجمع المتفرقات منه فيصوره مرة اخرى كما بدأه من غير شيء ولئن كان البدن قد بلي والاعضاء
قد تفرقت فعضو ببلدة ياكله سباعها وعضو باخرى تمزقه هوامها وعضو قد صار ترابا بني به مع الطين حائط لان اعادته
على هذا الوجه اهون عليه من البدء كما قال تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض وهو
العزيز الحكيم اي انه اهون عليه في ظاهر الحال وبالنظر الى ما يراه القادرون غيره تعالى بالنسبة الى مقدوراتهم ولئن كانت قدرته تعالى
لا تختلف حالها في الواقع بالقياس الى مقدوراته بالاهونية وغيرها ثم ان ما ذكره عليه السلم في الايضاح اشارة تفصيلية فيها بيان
الاجزاء الباقية من الانسان من روحه واجزاء بدنه بعد خراب بدنه وكذا بيان كيفية البعث وبيان الاول ان الروح اي ذلك الجسم
اللطيف باقية بعد خراب البدن مقيمة في مكانها الذي قدره الله تعالى لها اي في مصرع بدنه ومسقط اجزائه او فيما اودعه الملك
باذن الله تعالى روح المحسن في ضياء وفسحة وروح المسيء في ضيق وظلمة وينبغي ان يحمل على ان النفس الانسانية المجردة ايضا باقية متعلقة
نوع تعلق بذلك الجسم اللطيف مقيمة معه نوع اقامة في ذلك المكان اما في ضياء وفسحة كما في المحسن او في ضيق وظلمة كما في المسيء
ولعله عليه السلم لم يذكره لانه لم ير مصلحة في تحقيق حقيقة المجرد وبيان احوالها وصفاتها وخواصها لذلك السائل حيث كان هو الزنديق
الذي لم يكن من اهل العلم ولم يكن يتيسر له فهم هذه المطالب وما كان بيان ذلك له موجبا لزيادة عناده وعناده وبعده عن الحق
وكانه لذلك قال تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي بناء على تفسير بعض المفسرين من حيث انهم سئلوه عن حقيقة الروح
المجردة الانسانية التي تدبر بدن الانسان وماهيتها وعن احوالها وصفاتها فاجيبوا بانها ابدعت وانشئت من امره تعالى
اشعارا بانهم ليسوا ممن يتيسر لهم علم ذلك كما قال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا بل انما ينبغي لهم ان يعلموا انها من امر الله تعالى ومن
مبدعاته مع انها لتجردها عن المادة اعتبار كونها من الامر هيئات الكائنة من غير مادة وتولد من اصل كما عقلا لحدة الالن
لان المادي لا يوجد بمجرد امر الله تعالى كما هو ظاهر الاية بل انه ولئن كان يوجد بامر الله تعالى لكن لا به وحده بل بتوسط المادة ايضا

115 ولئن كانت المادة ايضا موجودة بامر الله تعالى وكانه لذلك اصطلح الحكماء على ان المجردات من عالم الامر وان الماديات من عالم الخلق فتفهم
فان قلت ما ذكرت من ان الروح الانسانية متعلقة مع الروح الحيوانية في مصرع بدن الانسان او في موضع من الارض او في غيرها
الروح الحيوانية فيه حق لطيف لا ان الاخبار الكثيرة دالة عليه من ان الارواح الانسانية على صور ابدانهم في قوالب مثالية وان ارواح
المؤمنين في ظهر الكوفة وفي وادي السلام وارواح الكفار في وادي برهوت قلت لا منافاة في ذلك ولا منافاة فان الروح
الانسانية حيث كانت مجردة عن المادة والمجرد ليس له في ذاته مكان خاص او وضع خاص فيمكن ان يكون لها تعلق بكل واحد منهما بذلك
القالب المثالي والاخر بمصرع بدنه وكانت هي في ضمن كل منهما اما في ضياء وفسحة كما في روح المحسن او في ضيق وظلمة كما في روح
المسيء وبذلك ينبغي ان يتناول ما ورد من ان ملك الموت يقبض في ساعة واحدة ارواح جمع كثير وجم غفير من الخلائق بعضهم في
المشرق وبعضهم في المغرب وما ورد من انه ما من احد يحضره الموت الا يمثل له النبي والحجج صلوات الله عليهم حتى يراهم فان كان مؤمنا
يراهم بحيث يحب وان كان غير مؤمن يراهم بحيث يكره فتدبر وهذا بيان بقاء روح الانسان بعد خراب جسده واما بيان بقاء ما بقي
من بدنه وجسده بعد خرابه فهو ان البدن وان كان يصير متلاشيا وترابا الا انه يصير ترابا هو مما خلقه وهو التراب الذي منه
خلق اولا كما يدل عليه نصوص اخر ايضا واردة عنهم عليهم السلم في ذلك من ان الميت يبلى جسده حتى لا يبقى لحم ولا عظم الا طينته التي خلق
منها فانها لا تبلى في القبر بل مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة ولان كل طينة خلق منها الانسان تدفن فيها وان النطفة اذا استقرت
في الرحم بعث الله تعالى ملكا يأخذ من تراب المكان الذي يدفن ذلك الانسان فيه فيأخذه ويخلط بتلك النطفة فيخلق الانسان من تلك
النطفة المخلوطة بذلك التراب واذا اقترب اجله يذهب به الى ذلك المكان فيموت ويدفن فيه وهذه الطينة مستديرة في
القبر وبها ان يخلق الانسان منها مرة اخرى ويشهد به قوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وبالجملة اذا صار
جسد الانسان ترابا يصير ترابا منه خلق اولا وان بني به من الطين حائط وهو المراد ببقاء الاجزاء الاصلية من بدنه ولئن ما تقذف
به السباع والهوام من اجزائها ما اكلته ومزقته وكذا ما احرق وصار رمادا ومثل ذلك فهو ايضا يصير ترابا لكن وكل ذلك
التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ويعلم عدد الاشياء ووزنها ولئن تراب الروحانيين بمنزلة الذهب
في التراب على معنى ان ذلك التراب متميز في الواقع في ضمن جملة التراب الا ان تراب الروحانيين او الابرار في البشر بمنزلة الذهب
التراب ولئن كان تراب غيرهم بمنزلة غير الذهب كالنحاس والصفر مثلا في التراب متميزا ايضا او ان تراب من هو ذو روح ايضا
مطلقا بمنزلة الذهب في التراب من جهة تميزه في ضمن التراب في الواقع واما بيان الثاني اي كيفية البعث فهو انه اذا كان حين البعث
مطرت الارض باذن الله تعالى مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء
وكمصير الزبد من اللبن اذا مخض فيجمع تراب كل قالب فينتقل باذن الله تعالى القادر الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور تعالى
كهيئتها اولا اي فتفاض على ذلك التراب الصورة مرة اخرى مشابهة للصور الاولى ومماثلة لها ويلج الروح فيها اما الروح

الحيوانية

الحيوانية فبايجادها ثانيا في ذلك الجسد واما الروح الانسانية فباعادة تعلقها به مرة اخرى كما كان اولا فاذا هو قد استوى لا ينكر من
نفسه شيئا ويعلم انه حين البعث هو الذي كان قبله حين البدء من غير تغاير في ذاته لا في ترابه واجزائه الاصلية ولا في روحه
الحيوانية ولا في روحه الانسانية ولئن كانت المغايرة في اجزائه الفضلية الزائدة وفي صورته وهيئته الحاصلة فان هذه المغايرة
لا دخل لها في اختلاف الذات مع اتحاد ما هو الاصل اعني الذات وهو باق في هذين الحالين اي اجزائه الاصلية البدنية وروحه
الانسانية والحيوانية وكذا مع ملائمة الهيئة والصورة الثانية للاولى وبذلك يتضح كيفية البعث والحشر ويتضح تفسير الايات
الواردة في ذلك كقوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء
فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون وقوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج
الا نكدا وقوله تعالى فانظر الى اثار رحمت الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى وهو على كل شيء قدير وقوله تعالى وقال
الذين كفروا لا تاتينا الساعة قل بلى وربي لتاتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من
ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وقوله تعالى والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك
النشور وقوله تعالى انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم وكل شيء احصيناه في امام مبين وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقوله تعالى ومن اياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء
اهتزت وربت ان الذي احياها لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا
الى غير ذلك من الايات فتدبر بتوفيق الله الموفق وهذا الذي ذكرنا هو الكلام في تاويل الحديث الثالث والله اعلم ومن تعلم تاويل الاخبار
الباقية فان قوله عليه السلم في الحديث الثالث في تفسير قوله تعالى وروح منه هي مخلوقة خلقها الله بحكمته في ادم وعيسى عليهما السلم يحتمل الروح
الحيوانية والانسانية جميعا وكذا اضافتها الى الله تعالى يحتمل التشريف وانها مخلوقة له تعالى كما ان قوله عليه السلم في الحديث الرابع في تفسير
قوله تعالى ونفخت فيه من روحي محمول على ان المراد بالروح هو الروح الحيوانية التي هي مجانسة للريح وان الاضافة للتشريف وكذلك قوله
عليه السلم في الحديث الخامس واجرى في صورهم من ريح الجنة لعل المراد به الروح الحيوانية التي هي مجانسة للريح كما ذكرنا انها في المؤمن
من ريح الجنة كما ان الظاهر ان المراد بطينة الجنان في ذلك التراب الذي ذكرنا انه مما خلق الانسان الا انه في المؤمنين من تراب الجنة
وحيث عرفت ما ذكرنا من الكلام الذي وقع في البين بالمناسبة والتقريب فلنرجع الى ما كنا بصدده في هذا الباب فنقول اما بيان
جوهرية النفس فله طريقان احدهما خاص بالنفس الانسانية والاخر عام يعم النفس الارضية بانواعها النباتية والحيوانية
والانسانية اما الطريق الخاص بالانسانية فهو يتوقف على اثبات تجردها لانه اذا ثبت انها ليست بجسم كما تقدم وثبت مع ذلك انها
مجردة عن المادة قائمة بذاتها لم يبق شك في انها جوهر واما الطريق العام فبان نقول لو كان وجود النفس الارضية في الجسم كوجود
العرض في الموضوع لكان حال تلك النفس بالقياس الى ذلك الجسم كحال الاعراض التي يمتنع وجودها دون الموضوع لها ولا يكون متقومة

في بيان جوهرية النفس

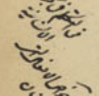
وقوله تعالى والله الذي [illegible]

لموضوعها بالفعل كما هو شان العرض الموجود في الموضوع ولكان حال ذلك الجسم بالقياس الى النفس كحال الموضوع الى مادة محفوظة الذات باقية بعينها مع تبدل الاعراض الواردة عليها الى ان يكون ذلك الجسم الذي فرض موضوعا للنفس باقيا بعينه بعد مفارقة تلك النفس عنه يكون هو موضوعا لغير تلك النفس من نفس اخرى او شيء آخر غير النفس كما هو شان موضوع العرض وهذا باطل فقد ظهر بطلانه مما بيناه سابقا في مسئلة بقاء النفس اما الاول فلما عرفت هناك ان المادة القريبة لوجود هذه الانفس الجسمية ليست انما هي ما هي بمزاج خاص وهيئة خاصة وتركيب مخصوص هي بها تستعد لفيضان نفس عليها حافظة لمزاجها وتركيب جامعة لاجزائها واذا اما تبقى تلك المادة بتلك المزاج والتركيب وتلك البنية بالفعل ما دام فيها النفس والنفس هي التي تحفظ تلك المزاج الموافق وهي علة لشكول النبات والحيوان على المزاج الذي لهما ولان الموضوع القريب للنفس يستحيل ان يكون هو ما هو بالفعل الا بالنفس فان النفس علة لكونه كذلك واذا لا يجوز ان يتباين ان الموضوع القريب لها حصل لها طابعه موجودا بسبب غير النفس ثم لحقته النفس لحوقا لاحقا لما بعد ذلك حفظه وتقويمه وتربيته كما لحال الاعراض يتبع وجودها وجود الموضوع ولا تكون مقومة لموضوعها بالفعل بل ان النفس مقومة لموضوعها القريب فهي ليست بعرض ومنه يظهر ايضا ان النفس مغايرة لمزاج بدنها وجسميته واما الثاني فلما عرفت ايضا ثمة انه اذا فارقت النفس عن موضوعها وجب ضرورة ان يكون ذاتها تحدث لحال جوهر الموضوع كما اذا احدث فيه صورة حادثة كالمقابلة للصورة المزاجية الموافقة لتلك النفس ولتلك الصورة ولان المادة التي للنفس لا تبقى بعد النفس على نوعها بل انما يهلك نوعها وجوهرها الذي كان موضوعا للنفس او كلية النفس فيه صورة اخرى لتستبقي المادة بالفعل على طبيعتها فلا يكون ذلك الجسم الطبيعي كما كان اولا بل يكون هناك صورة واعراض اخرى ويكون قد تبدل ايضا بعض اجزائه وفارق عنه مع تغير الكل في الجوهر ومما يوضح ما ذكرنا انه من المعلوم ان بدن النفس الانسانية اذا فارقت بدن الانسان وكذا النفس الحيوانية اذا فارقت بدن الحيوان لا يبقى البدن الانساني والبدن الحيواني على طبيعته الاولية التي كان هو بها موضوعا للنفسين وعلى مزاجه وتركيبه الاولين بل يبعد ويتغير ويتلاشى اعضاؤه وتتفرق اجزاؤه ويبطل نوعه وكذا النفس النباتية اذا فارقت جسم النبات لا يبقى ذلك الجسم على طبيعته الاولية ونوعه الباقي الذي به كان موضوعا للنفس النباتية فان الغصن المقطوع مثلا وان بقي بصورته وهيئته وتركيبه في الظاهر الا انه في الحقيقة ليس بشجر بل هو خشب حدثت فيه صورة حادثة ولذلك ليس من شانه ان تفاض عليه نفس تارة اخرى وبالجملة فالبدن من حيث اخذه بدنا وفصلا لذلك الجسم من حيث اخذه جنسا يلزم من زواله وانعدامه انعدام تلك الهيئة الجسمية التي تقومت وتحصلت به وكذا من حيث اخذه صورة للجسم من حيث اخذه مادة يلزم من انعدامه انعدام تلك المادة المتقومة بتلك الصورة وعدم بقائها على الطبيعة الباقية وعلى التقديرين فيلزم من مفارقة النفس النباتية عن جسم النبات بطلان نوعه وكذلك من المعلوم المبين انه عند فيضان النفس النباتية والحيوانية والانسانية وتواردها على المادة المتوسطة البدنية الانسانية في الرحم سواء قلنا بانها نفوس متعددة كما قد يتخيل او بانها ذات واحدة تتزايد كمالاتها كما هو الحق وسيأتي تحقيقه تتوارد الصور المضغية والعلقية والعظمية واللحمية على تلك المادة فلا تبقى تلك المادة على طبيعتها التي كانت لكل نفس من تلك النفوس

او كل مرتبة من تلك المراتب نفس اخرى او مرتبة اخرى لكون تلك المادة معها على صورة اخرى وطبيعة اخرى غير الاولى فلا يكون ذلك الجسم الطبيعي الذي يفرض موضوعا او مادة للنفس الاولى او للمرتبة الاولى كما كان اولا بل يكون هناك اعراض اخرى وتغيرت تلك المادة في الجوهر وحيث عرفت ذلك وعرفت انه بعد مفارقة النفس لا تبقى المادة التي فرض كونها مادة للنفس على نوعيتها الشخصي لا يكون هناك مادة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعة للنفس والآن موضوعة لغير النفس فلا يكون وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع فثبت ما ذكرنا من ان النفس ليست بعرض وان مادتها ليست بموضوع لها فثبت ان النفس جوهر لانها صورة في موضوع وهذا هو المطلوب فان قلت ان ما ذكرته من بيان حال المادة البدنية في الرحم وان كان ظاهرا على تقدير القول بان الفائض هناك على المادة البدنية نفوس متعددة متغايرة الا انه على تقدير القول بان الفائض هناك نفس واحدة بالذات تتزايد كمالاتها فعليه اشكال لانه ان كانت تلك المراتب المتزايدة من قبيل الاعراض والحالات لموضوعها يتغير بتغيرها كما هو المفروض فيلزم ان يكون تغير العرض بتغير الموضوع وهذا خلاف ما هو المقرر عندهم وان كانت من قبيل الجواهر فتكون هي صورا فتكون نفوسا متعددة لا نفسا واحدة وذاتا واحدة وهذا خلاف المفروض قلت لا اشكال في ذلك لانا نختار انها جواهر وصور مقومة لموادها فلهذا يلزم من تغيرها تغير موادها لكن لا يلزم من كونها صورا كونها نفوسا متعددة بل انها قوى متعددة لذات واحدة ونفس واحدة او قوى تنبعث عن النفس الواحدة في الاعضاء بيان فعل بعضها ويتقدم فعل بعضها على بعض بحسب استعداد الآلة ولا يلزم من اختلاف قوى متعددة لشيء واحد اختلاف في ذات ذلك الشيء بحسب جوهره وسنخه وهذا كما ان من البين ان كلا من النفوس النباتية والحيوانية والانسانية التي هي بانفرادها ذات واحدة قوى متعددة ولا يلزم من تعدد قواها تعدد ذات تلك النفس الواحدة ولم يتكثر بها ايضا احد ثم ان في هذا المقام اشكالا آخر ذكره الشيخ في الشفاء مع جوابه وبيان الاشكال وتحريره ان ما ذكر من ان النفس علة قريبة لقوام مادتها القريبة فهي ليست بعرض وان مادتها ليست بموضوع لو كان مسلما فانما يسلم في النفس النباتية واما النفس الحيوانية فيشبه ان تكون النفس النباتية تقوم مادتها ثم يلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية اياها اتباع وجود العرض لوجود الموضوع فيكون الحيوانية متصلة في مادة تقومت بذاتها اي من غيرها لكن الحيوانية مقومة لتلك المادة بل ان تلك المادة علة لقوام الحيوانية التي حلتها فلا تكون الحيوانية الا قائمة في موضوع وبيان الجواب وتحريره ان النفس النباتية بما هي نفس نباتية لكل جسم الا جسم متغذ مطلق وان النفس النباتية مطلقة ليس لها وجود الا وجود معنى جنسي وذلك في الوهم اي الذهن فقط واما الموجود في الاعيان فهو انواعها في نقول ان النفس النباتية بما هي نفس نباتية مطلقة سبب واحد عام كسبب عن شيء عام ايضا اي كما في محتمل وهو الجسم المتغذي النامي المطلق الجنس الغير المنوع واما الجسم ذو الات الحس والتميز والحركة الارادية فليس بصدوره عن النفس النباتية بما هي نفس نباتية بل بما ينضم اليها من فصل آخر يصير به طبيعة اخرى ولا يكون ذلك الا بان يصير نفسا حيوانية فظهر من ذلك ان المادة القريبة

للنفس النباتية بما هي نباتية لا تكون بعينها مادة قريبة للنفس الحيوانية بما هي حيوانية بل المادتان متغايرتان كالنفسين واذا لم يكن ان تبقى مادة النباتية بعينها مادة للحيوانية متقومة بالنباتية فقط حتى يمكن فرض النفس الحيوانية عرضا قائما في موضوع هو مادة النباتية بل ان تتقوم المادة الحيوانية بالنفس الحيوانية فهي ايضا ليست بعرض كالنفس النباتية التي فرض تقوم مادتها بها ثم ان في تحقيق الجواب عن هذا الاشكال بوجه آخر ابسط واوضح وتحريره ان النفس النباتية اما ان يعني بها النفس النوعية التي تختص بالنبات دون الحيوان او يعني بها المعنى العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية من جهة انها تغتذي وتولد وتنمو فان عني هذا فليس نفسا نباتية وهذا مجاز من القول فان النفس النباتية لا تكون الا في النبات ولكن المعنى العام الذي يعم نفس النبات والحيوان يكون في الحيوانات كما يكون في النبات ووجوده كما يوجد المعنى العام في الاشياء واما ان يعني بها القوة من قوى النفس الحيوانية التي يصدر عنها افعال التغذية والتربية والتوليد كما هو مقتضى القول بان النفس واحدة ولها قوى متعددة كما هو المذهب الحق وسيأتي تحقيقه فان عني بها النفس النباتية التي هي بالقياس الى النفس الفاعلة للغذاء آه نوعيا النفس النوعية التي تختص بالنبات فذلك يكون في النبات لا غير وليس في الحيوان فلا يمكن ان يقال ان النفس النباتية قومت مادتها وصارت تلك المادة بعينها موضوعا للنفس الحيوانية وهي عرض فيها وان عني به المعنى العام فيجب ان ينسب اليه معنى عام لا خاص فان الصانع العام هو الذي ينسب اليه المصنوع العام والصانع النوعي كالنجار هو الذي ينسب اليه المصنوع النوعي والصانع المعين هو الذي ينسب اليه المصنوع المعين وهذا اشرف فقد عرفت تحقيقه فالذي ينسب الى النفس النباتية العامة من امر الجسم انه نام عام واما انه نام بحيث انه يصلح لقبول الحس او لا يصلح فليس ينسب الى النفس النباتية من حيث هي عامة ولا هذا المعنى يتبعه فعلى هذا ايضا لا يمكن ان يقال ان النفس النباتية قومت مادتها ثم صارت تلك المادة موضوعا للنفس الحيوانية والتئم الثالث وهو ان يعني بها القوة من قوى النفس الحيوانية التي يصدر عنها افعال التغذية والتربية والتوليد وهو مقتضى القول بوحدة النفس وتعدد قواها فظاهر انه على تقديره يستحيل ان يقال ان القوة النباتية وحدها تفعل بدنا حيوانيا اذ ليست هي منفردة بالتدبير اذ لو كانت منفردة بالتدبير لكانت تتم جسما نباتيا وليس الامر كذلك بل المنفردة بالتدبير هناك نفس واحدة تتم جسما حيوانيا بالآت الحس والحركة في الحيوان وجسما انسانيا في الانسان لكن لتلك النفس قوى متعددة اما قوتان نباتية وحيوانية كما في الحيوان غير الانسان او ثلث قوى نباتية وحيوانية وانسانية كما في الانسان وتلك القوى تنبعث عن تلك النفس الواحدة في الاعضاء وتتأخر فعل بعضها وتقدم بحسب استعداد الآلة وسيتضح من بعد ان النفس واحدة لها قوى كذلك ومنه يظهر ان لا سبيل لايراد نظير هذا الاشكال في المادة الحيوانية بالنسبة الى النفس الانسانية لجريان نظير هذا الجواب بعينه فيه وكذلك يظهر منه ان النفس التي لكل حيوان او انسان هي جامعة لاسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليها المغيرات مادامت النفس موجودة فيها او معه ولولا ذلك لما بقي على صحته ومما ينبه على ما ذكرنا ملاحظة ما يلاحظ من قوة القوة النامية مثلا وضعفها

عند استشعار النفس الناطقة قضايا يحبها او يكرهها محبة وكراهة ليست بدنية البتة وذلك عند ما يكون الوارد على النفس تصديقا ما وليس في ذلك ما يؤثر في البدن بما هو متغذ ونام بل يتبع ذلك الاعتقاد انفعال من غم او سرور وذلك ايضا من المدركات النفسانية وليس ما يعرض للبدن بما هو بدن الا انه يؤثر في القوة النامية الغاذية حتى يحدث فيها من العارض الذي يعرض النفس اولا كالفرح النطقي شدة ونفاذ في فعلها ومن العارض المضاد لذلك كالغم النطقي الذي لا الم بدنيا فيه ضعف وعجز حتى يفسد فعلها وربما انتقض المزاج به انتقاضا بل ربما كان الوارد على النفس الناطقة موجبا لتاثر القوة الحيوانية في قوتها وضعفها وكذا ربما يكون الواردات على كل من النباتية والحيوانية موجبة لضعف الاخرى وقوتها وكذا ربما يكون الواردات عليهما موجبة لتاثر القوة الناطقة وقوتها وضعفها وكل ذلك مما يجده الانسان من ذاته في الاحوال الواردة عليه ودليل على ما ذكرنا من وحدة النفس وتعدد قواها فانها لو كانت متعددة كما قد يظن لما كان لضعف حال احديها او قوتها مدخل في ضعف حال الاخرى او قوتها وكذا هو دليل على ان تلك النفس جامعة لقوى الادراك واستكمال الغذاء وهي واحدة ليست لها هذه منفردة عن تلك واذ عرفت ما ذكرنا تبين كون ان النفس علة للبدن الذي هي فيه او معه وحافظة على نظامه الاصلي ان يتفرق ويتميز اذ كل جزء من اجزاء البدن يستحق مكانا آخر ويستوجب مفارقة لقرينه وانما يحفظ على ما هو عليه شيء خارج عن طبيعته وذلك الشيء هو النفس في الحيوان والانسان فالنفس اذ لو كان موضوع ذلك الموضوع يتقوم به لا بالعكس وهي ايضا مكمل النوع وصانعه فان الاشياء المختلفة بالنفس تصير بها مختلفة الانواع ويكون تغايرها بالنوع لا بالشخص فالنفس اذن ليست من الاعراض التي لا يختلف بها ولا يكون لها مدخل في تقويم الموضوع فالنفس اذن كمال كالجوهر لا كالعرض الا انه ليس يلزم من هذا ان يكون مفارقا او غير مفارق فانه ليس كل جوهر مفارق فان الهيولى مفارقة ولا الصورة وقد علمت ان الامر كذلك انتهى ما ذكره الشيخ في هذا المقام بتحريره وبذلك تمت الدلالة على جوهرية النفس الارضية بانواعها الا انه لم يتكلم الدلالة على تجرد ما هو مجرد عن المادة من تلك الانواع اعني النفس الناطقة الانسانية كما ذكره الشيخ وكان ذلك ايضا هو المقصد من ابطل المقصد الاصلي والمطلوب الاقصى الذي هو مختلف فيه بين المتكلمين والحكماء وسنشرع عليه الكلام اقرب ومقصد الخص كالاكتفاء على الاوسط النهج من شان ان يتكلم فيه نفيا واثباتا فينا عسى ان يرتفع به حجاب الابهام عن وجه المدعى ويتضح منهج الرشاد وطريق الهدى فنقول وبالله التوفيق ان الذين قالوا بتجرد النفس الناطقة الانسانية ومفارقتها عن المادة وان اقاموا عليها ادلة كثيرة وحججا عديدة تثبت من وجوه متكثرة وطرق شتى الا انا نذكر من تلك الادلة ما هو واضح السبيل يكفي لدى المنصف المسترشد المستبصر لشفاء العليل ورواء الغليل ولنقدم قبل الخوض في المقصد ذكر نبذ من خواص الافعال والانفعالات التي للانسان وبيان قوى النطق والحالات التي للنفس الانسانية على سبيل الاجمال مقدمة للدليل على ما هو المقصد موافقا للشفاء وغيره من كتب العلماء فنقول لا يخفى عليك ان للانسان خواص افعال يصدر عن نفسه ليست هي موجودة في سائر الحيوانات فمنها انه لما كان الانسان في وجوده المقصود منه يجب ان يكون غير مستغن في بقائه عن المشاركة ولم يكن كسائر الحيوانات الذي يستقر كل واحد منها في نظام معيشته على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له



واما الانسان الواحد فلو لم يكن في الوجود الا هو وحده والا الامور الموجودة في الطبيعة لهلك او لساءت معيشته اشد سوء
وتفصيل ذلك لا يناسب المقام بل الانسان محتاج الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول والموجود في الطبيعة
من الاغذية ما لم يدبر بالصناعات فانها لا تلائمه ولم تحسن معها معيشته وكذا الموجود في الطبيعة من الاشياء التي يمكن ان تلبس الفاً
فقد تحتاج الى ان تجعل بهيئة وصفة حتى يمكن ان يلبس واما الحيوانات الاخرى فان لباس كل واحد معه في الطباع فلذلك يحتاج الانسان
اول شيء الى الفلاحة وكذلك الى صناعات اخرى ولا يمكن للانسان الواحد تحصيل كل ما يحتاج اليه من ذلك بنفسه بل بمشاركة مع
غيره الى ان يكون مكتفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكتفيا به وبنظيره حتى يكون هذا يخبز لهذا وذلك ينسج لذاك وهذا ينقل
شيئا من بلاد غريبة الى ذلك وهذا يعطيه بازاء ذلك شيئا من قريب وهذا يخيط لهذا وهو يتخذ له ابرة وامثال ذلك من المعونات التي
لا تتناهى وبالجملة فهو يحتاج في ضرورات المعاش من المسكن والمطعم والملبس ودفع الاعداء والتحرس من طوارق الملاء الى اشياء
كثيرة من الزرع والغرس والحصاد والطحن والطبخ والغزل والنسج والحياكة والخياطة وادوات ذلك كله وكذا الى البناء وما يكتسب
واسباب البناء وآلة الحروب وغير ذلك مما لا يحصيه غير علام الغيوب وهي اشياء لا يستطيع لها ولا يقوى عليها انسان واحد لا ماره
ولا القليل بل يحتاج الى جماعة كثيرة يجتمعون في مكان واحد ومساكن متقاربة يجعل كل فرقة منهم عملا فيتعاونون ويتعاوضون
ويتقاضون اعمالهم ويتبادلون صناعاتهم فيقع بينهم المعاملات في حقوقهم وهي عينهم فلهذه الاسباب واسباب اخرى اخص واكرم
فهو يحتاج الانسان الى ان يكون له في طبعه قدرة على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه بعلامة وضعية وكان اخلق ما يصلح لذلك الصوت
لانه ينبعث الحروف يتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن في ذلك ويكون شيئا لا يثبت فيوقف وقوف لا يحتاج
الى شعوره عليه وبعد الصوت الاشارة الا انها لا تفي بالمعدومات والمعقولات الصرفة والمدركات الباطنية بل تختص بالمدركات
بالحواس الظاهرة ومع ذلك فهي انما تهدي من حيث يقع البصر ولا تكون من جهة مخصوصة ولا تدرك الا من جهة مخصوصة وكان يحتاج
ان يراعى بها الاشارة واما الصوت فقد تغني الاستعانة به عن ان يكون في جهة مخصوصة وعن ان يراعى تحريكات تختلف الطبيعة النفس
ثم تألف من الاصوات ما يتوصل به الى اعلام الغير واما الحيوانات الاخرى فلو كان فيها ايضا اصوات يتعرف بها غيرها على حال نفسه الا
ان تلك الاصوات انما تدل بالطبع على جملة من الموافقة والمنافرة غير محصلة ولا مفصلة والذي للانسان فهو بخلاف ذلك لانه بالوضع
وعلى اغراض لا تتناهى ومع هذا لا تحصى فاختص الانسان بهذه الخاصية للضرورة الداعية الى الاعلام والتعلم للضرورة وجميع الاحياء
والاعطاء والضرورات اخرى ثم بالحاجة الى المحافظة واستنباط الصنائع التي هي عن استنباط وقياس بعضها للضرورة النوعية وبعضها
للضرورة الشخصية ولصلاح حال الشخص واما الحيوانات الاخرى وخصوصا الطيور فلو كانت لها صناعات وكما للنحل فان لها بيوت
ومساكن والتدبير فيها وكذلك العنكبوت فان لها النسج والحياكة الا ان تلك الصناعات ليست على الحد من قياس واستنباط ولا رويّة

بل عن نوع الهام وتسخير ورأي جزئي منبعث عن طبع وقوة مخيلة ولذلك ليست تلك الصناعات مما يختلف ويتنوع ولا توجد
مستقرا فيه ولو لعقرها ما كنت صناعات الانسان وكذلك ليست تلك الحيوانات مما يصدر عنها غير تلك الصناعات التي هي صناعات الا
بكون صناعاتها غير محصورة بوجه دون وجه كما في الانسان ايضا بل انما صناعاتها خاصة بتلك التي شوهد صدورها عنها ومع ذلك
فليست صناعاتها للضرورة الشخصية ولصلاح حال الشخص بل للضرورة النوعية فقط بدليل انها لو كانت لصلاح حال الشخص لكانت
مما تختلف ولو اختلف فاما ما يتعلق الاحوال الاشخاص من حيث هي اشخاص مختلفة جدا ثم انه حيث كان حال الانسان ما ذكر وكان يحتاج
في ضرورات معاشه وبقاء نوعه وصلاح حال شخصه الى بني نوعه الذين يجتمعون في مكان واحد ومساكن متقاربة يجعل كل فرقة
منهم عملا فيتعاونون ويتعاوضون ويتجاوضون اعمالهم ويتبادلون صناعاتهم فيقع بينهم المعاملات في مساعيهم وكان هذا
الاجتماع انما ينتظم اذا كان بينهم عدل في المعاملات يتفق الجميع عليه لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويعنف على من زاحمه والناس
الناس لا يكتفى بعقله ولا يحترز عن الظلم بل كل انسان يطمع في نصيب غيره ولا ينصف من نفسه ويرى ما له عدلا وما عليه ظلما فيؤدي ذلك
بينهم الى التباغض والتحاسد والتنازع والتعاند فيقع الجور ويختل امر الاجتماع وكان العدل لا يتأتى بالجزئيات الغير المحصورة
بل لا بد له من قوانين كلية مصونة عن الخطأ تقررها متقن وشأنه حفظ العدل محكم احتاج الانسان لبقاء نوعه وضرورة معاشه
وصلاح حاله اشد احتياج الى واضع لتلك القوانين شارع لها مبعوث من الله تعالى يكون هو من نوع الانسان بحيث يخاطب الانسان
ويلزمهم التكاليف ويسن للناس في امورهم سننا باذن الله تعالى ووحيه يرجعون هم اليها واليه في معاملاتهم والرئيس لهم يعلم حقائق
اعمالهم ودقائق افعالهم ومقادير اجورهم وموازين صناعاتهم ويقدر على احقاق حقوقهم والعمال حظوظهم وعلى اقامة سياستهم
ويكون انسانا عظيم المنزلة جليل الرتبة ينبغي له هذه المرتبة على الاطلاق ويليق به بالاستحقاق للتلائم احدهما لغة ويلزمه طاعته
وهو النبي عليه السلم وهذا احد اسباب الاحتياج اليه عليه الصلوة والسلم في كل عصر وزمان ولو كانت اسباب الاحتياج اليه كثيرة
يكاد يخفى على اذهاننا دركها وما يبلغ اليه فهم المرؤوسين من البشر هو اقل القليل ثم ان بدن الانسان مركب من طبايع
متضادة وكيفيات متعاندة وهو محتاج في معاشه وصلاح حاله الى اغذية واشربة مختلفة لو سالمت بعضها عاندت اخرى وهو
مع تلك المعاندات من داخل بدنه واقع في معرض الآفات ومورد البليات من خارج لو انه نبعث فيه غلبت على ما فسده
وادت الى اهلاك بدنه وحده عن قريب بل ربما ادى بتوسط الى هلاك روحه ايضا فيحتاج ضرورة الى ضرب من التدبير
في غذائه وشرابه وسائر ادواته ليسلم من الآفات ويبقى بمدة يمكنه في الدنيا الكمال المقدر له ومعلوم ان معرفة مضارها
ومنافعها ومسالكها ومنازعها لا يمكن بالتجربة فان دواء واحدا او غذاء او شرابا يختلف اثره في الامزجة المختلفة والامكنة
المختلفة والازمنة المختلفة بل في شخص واحد بحسب احواله واوقات مختلفة لا يكاد تنضبط برابط فضلا عن جميع الاغذية

والاشربة والادوية لكثرتها التي لا يحصى ولا يحيط بها الارتباط ولو كان الطريق الى معرفتها التجربة لكان في مدة كثيرة شيء واحد هلك
المجربون من الناس كلهم او جلهم وعلى تقدير فرض حصول معرفتها بالتجربة لكان ذلك في اتلاف قليل منها لا في اكثرها ولا في كلها وعلى تقدير تسليم
حصول ذلك بالنسبة الى اكثرها او كلها ولو في ازمنة متطاولة واعصار متمادية فلا يكفي ان التجربة انما تفيد معرفة طبائع الاشياء التي للتجربة
دخل في معرفتها وللعقل سبيل الى العلم بها والحال ان في الوجود والطبيعة وفيما يحتاج اليه الانسان في نظام معيشته وصلاح حاله وبقاء
نوعه وشخصه اشياء مثل اغذية واشربة ومساكن وملابس وافعال لتلك الاشياء خواص واحكام بعضها مقوية للانسان الى رحمة الله تعالى
وساخطة له وكرامة وبعضها مبعدة عن ذلك وبعضها ما ينفع جسده او روحه او كليهما وبعضها يضره كذلك وتلك الخواص والاحكام مما ليس
للتجربة اليها سبيل ولا من العقل عليها دليل بل لا يعلمها الا علام الغيوب والا من هو مبعوث من عنده تعالى وحيث كان الامر كذلك فاحتاج
الانسان في نظام معيشته وبقاء نوعه وشخصه وصلاح حاله وصحة جسده الى رئيس اديب يؤدبهم ومعلم يعلمهم ومبين يبين لهم منافع
الاشياء ومضارها وخواصها واحكامها وان بعضها حلال وبعضها حرام وبعضها مباح وبعضها مندوب وبعضها مكروه ومن تلك الاسباب
ان من المعلوم ان الغاية التي خلق الانسان الذي هو اشرف الكائنات وافضل البريات لاجلها وافضل الاعمال التي هو يكتسبها معرفة الله
تعالى وصفاته جلاله وجماله ومعرفة حقائق الاشياء التي هي صنعه والاوامر تعالى ثم امتثال طاعته واجتناب معصيته بالتخلق بالاخلاق
الزكية والاتصاف بالاوصاف المرضية والتنزه عن الصفات الدنية والتزين بالافعال الحميدة والتورع عن الاعمال الرديئة ومن
المعلوم ايضا ان هذه المعرفة وهذا العلم ولو كان عقليا صرفا يمكن ان العقل السليم يكفي ان يستقل في تحصيله الا ان التحصيل يتوقف على
التنبه لذلك واكثر العقول لكونها منهمكة في الشهوات الحسية منغمرة في اللذات والشهوات الجسمانية قد توسخ جواهرها بالاوساخ تلك
العادات الخبيثة وران عليها ملكاتها الخسيسة فهي كانها قد رقدت في مهادها كانها سكارى وتوغلت في جهالتها كانها حيارى في الظلم
ولو كان قد ينتبه بنفسه لكن النيام الغرقى في غمرات المنام لو تركوا ومنامهم لاستمروا في سكرتهم يعمهون والنوم الغرق لو لم يوقظ
اهله لتمادوا في نومهم الى يوم يبعثون فلو لم يكن رجل ايقظه الله تعالى بنوره يوقظهم من نوم غفلتهم وينبههم من رقدة جهلهم لم يستيقظوا
ولم يخطر ببالهم ان لهم صانعا يجب عليهم ان يعرفوه ثم يعبدوه ويطيعوه ولم يختلج في قلوبهم ان لهم نفسا مجردة وكان عن باطنهم
وهم فيه مستهترون فذهب اكثر الناس ضياعا وعمرهم ضياعا فمثلهم رتعا ثم انهم بعدما او ايقظوا ايضا او تيقظوا لم يستيقظوا للسير الى ما
شيئا او يهتدي سبيلا لما عشى بصائرهم من رمد الغفلة واحاط بقلوبهم من رين هو جنس العادة فلا يبصرون طريقا ولا سبيلا الا
يعقلون حجة ولا دليلا بل لا غنى لهم عن معلم بصير خبير يعلمهم كمال التدبير ويهديهم الى سواء السبيل هو ان يكون فرقة منهم تهتدي
الا قليلا او كثيرا وهذا ايضا احد اسباب الاحتياج الانسان الى النبي عليه السلم ولو كانت اسباب الاحتياج اليه مما لا يكاد
يتفطن له العقلاء من ذلك مع انك قليل منها ونحن لك ما ذكرنا ان مثل النبي عليه السلم بالنسبة الى المكلفين في التكاليف العقلية

اي الاصولية هو مثل ان يكون هناك طريق واضح رشد ينفع سالكه ان سلكه الى المقصد الحقيقي الا ان بعض سالكيه ولو كانوا صحيح
البصيرة والبصر لكنهم نيام يحتاجون الى موقظ يوقظهم ليستيقظوا او ينبههم ليتنبهوا اعينهم ويروا السبيل كي يسلكوه وبعضهم ولو كانوا متيقظين
لكنهم ارمد العين معيوب البصر يحتاجون الى معالج يعالج بصرهم ويزيل الغشاوة عن اعينهم حتى يروا السبيل ويسلكوه وهذا الموقظ
والمعالج هو النبي عليه السلم واما مثله بالنسبة اليهم في التكاليف الشرعية الفرعية فكمثل ان يكون هناك طريق رشد وسبيل واضح
الا ان سالكيه كلهم عميان يحتاجون الى قائد يقودهم ودليل يدلهم واخذ ياخذ بايديهم ويسلك بهم ذلك السبيل وهذا هو ايضا
النبي عليه السلم وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقد تحقق لك ايضا من هذه الجملة ان الانسان من بين
انواع الحيوان مختص بخاصية هي كونهم قابلين للتكاليف العقلية والفرعية والخطابات الشرعية التي هي قوانين كلية فيلزم منه ان
الانسان مختص بخاصية هي ادراك المعاني الكلية دون سائر افراد الحيوان وانه بسبب حصول القوة العقلية التي هي مدركة الكليات
اختص بتلك التكاليف والخطابات وحيث عرفت ما ذكرناه فاعلم ان من جملة خواص الانسان انه يتبع ادراكه للاشياء
النادرة مطلق انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية مطلق انفعال يسمى الضجر ويتبعه البكاء ولا كان
ذلك للحيوانات الاخر ومن جملة خواصه انه حيث كان في الوجود افعال من شانها وحقها انه لا ينبغي ان يفعلها الفاعل لها وكذا
افعال حقها ان يفعلها الفاعل لها ويسمى الاولى قبيحة والثانية جميلة يفعل الانسان بل ينشؤ عليه من صبوه الى كبره ويتعود عليه منذ
صباه ويكون ذلك العلم منه عن اعتقاد ورأي كلي يتبعه رأي جزئي حتى كانه كالغريزي له وان لم يحصل بعد في بعض المواد بخلاف سائر
الحيوانات فانها لو تركت افعالا لها ان تفعلها ولا ينبغي لها ان تفعلها او فعلت افعالا لها ان تتركها ولا ينبغي لها تركها فليس
سبب ذلك فيها اعتقاد ورأي كلي انفسي يتبعه رأي جزئي بل ربما كان نوع الهام وتسخير او هيئة وعارض نفساني تخيلي او توهمي
فان الكلب المعلم مثلا اذا الم يأكل صاحبه ولا ولده ولا صيده بل امسكه على صاحبه بل حمله اليه مع جوعه وصبره عليه فليس ذلك منه
عن رأي واعتقاد كلي والا لكان حاله بالنسبة الى غير صاحبه وولده وصيده ايضا ما ينبغي له تركه لكن والمعلوم خلافه ولكان كل
كلب يجب تركه في النوع والطبيعة لذلك وليس كذلك بل ربما كان سبب ذلك عارضا نفسانيا هو لذة وهيئة نيل من توقع
اكرام صاحبه اياه فان كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه وبقاءه ولو ان الشخص الذي يموله ويطعمه قد صار لذيذا له لان كل نافع
لذيذ بالطبع عند المنتفع وكذلك المرضعة من الحيوانات اذا اقرت ولدها بلبنها او حامت في حمايته عليه بغلبة على خطرها
في حمايتها لنفسها او الحيوان اذا احب ولده فليس سبب ذلك فيها اعتقاد ورأي والا لكان حالها بالنسبة الى غير ولدها كما هي
لها فعلها ايضا والمعلوم خلافه بل ربما كان سبب ذلك لذة وهيئة تحدث من تصور سلامة ولدها وربما ارتبط بها سلامة نفسها
وهذا كما ان بعض الانسان قد يتخيل الشيء نافعا في الواقع وتنزع عنه اذا كان الضرورة ما يتنزع عنه او الشيء منتزعا عنه ويميل اليه

١٢٠ اذا كان لصورة ما يميل اليه من غير اعتقاد في ذلك وكذلك الشاة تهرب من الذئب بحذره كان شاة ولم ترى قط ولا اصابته
منه نكبة واذية وكذلك الاسد حيوانات كثيرة وجوارح الطير يحذرها سائر الطيور فليس ذلك عن اعتقاد دوراى والا لوجب ان تحذر
هذه الى ذريت كان شاة وكثير من الحيوانات والطيور غير الجوارح عن غير هذه المحذورات عن غير الذئب الاسد وجوارح الطير
ايضا مما ينبغي له الحذر غير مستحسن بها لكونها مما فرست به اصابة الاذية اليه وليس كسبيل ذلك عن الهام وتحير او عن تخيل
خاص ومن جملة خواص الانسان انه قد يتبع شعوره بانه فعل شيئا من الاشياء التي لا ينبغي له ان يفعله انفعال نفساني يسمى الخجل بخلاف
سائر الحيوان وكذلك قد يعرض للانسان انفعال نفساني بسبب ظنه ان امرا في المستقبل يكون مما يضره وذلك ما يسمى الخوف والحيوانات
الاخرى انما يكون لها ذلك بحسب الآن في غالب الامر او متصلا بالآن بدليل انه يزول عنها ذلك الانفعال بعد ذلك الآن بخلاف الانسان
وكذلك للانسان بازاء الخوف انفعال يسمى الرجاء ولا يكون ذلك ايضا للحيوانات الاخرى الا متصلا بالآن لا فيما بعد ذلك من الازمان
ايضا كما في الانسان وما يفعله بعض الحيوانات من الاحتياط والادخار كما يفعله النملة من نقل الحبة الى حجرتها انذارا بالشتاء
هناك فليس في ذلك لانها تشعر بالزمان وما يكون فيه بل ذلك ايضا بضرب من الالهام والتحير او لاجل تخيل لذلك هو ذا يكون في هذا
الوقت كما ان الحيوان يهرب عن الضد لانه يتخيل انه هو ذا يضربه في الوقت وبالجملة فهذا الاحتياط للحيوانات ليس كما للانسان لانه انما يكون
لبعض الحيوانات دون بعض وفي نوع دون جميعه ومع ذلك فهو يكون للحيوانات التي يكون ذلك لها بالنسبة الى بعض الامور دون آخر وقع ذلك
لا يكون الا متصلا بالآن فليس ذلك لها عن اعتقاد كما للانسان ثم انه يتصل بهذا الجنس من الخاصية ما للانسان من ان يروى فيما من الامور
المستقبلة انه هل ينبغي له ان يفعله او لا ينبغي فيفعل ما يصح له بموجب رويته ان لا يفعله وقتا آخر او في هذا الوقت بدل ما روى فيه ولا يفعل
ما يصح له بموجب رويته ان يفعله وقتا آخر او في هذا الوقت بدل ما روى وسائر الحيوانات انما يكون لها من الاعداد للمستقبل ضرب واحد
مطبوع فيه وافق عاقبته او لم يوافق وهذا الذي ذكرناه انما هو بيان جملة من الافعال والانفعالات والاحوال التي مما يوجد للانسان
وجلها بل كلها يختص به الانسان وبعضها وان كان بدنيا لكنه موجود لبدن الانسان بسبب النفس التي للانسان وليست لسائر الحيوان
وهي التي ذكر في طي الابواب الآتية سائر الخواص ايضا وبالجملة فاخص الخواص الانسانية بل كلها مما ذكرناه او لم نذكره هذا ما لها من
ادراك المعاني الكلية وهو مختص به دون سائر افراد الحيوان وبذلك وكذا ما يلحق به من احوال الانسان في اموره ونشوئه يتبع قطع النظر عن
تلك الخواص ايضا بعلم ان اخص الخواص بالانسان الذي لا يشاركه فيه غيره من افراد الحيوان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة
كل التجريد والتوصل الى معرفة المجهولات تصورا او تصديقا من المعلومات الحقيقية وحيث عرفت ذلك فنقول في بيان قوى النظر
والعمل التي للنفس الانسانية انه لا يخفى ان للانسان تصرفا في الامور الكلية وتصرفا في الامور الجزئية والتي في الامور الكلية انما يكون فيه
اعتقاد فقط ولو كان ايضا في عمل فان من اعتقد اعتقادا كليا ان البيت مثلا كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد

١١٠ وحده فعل بيت مخصوص صدورا اوليا فان الافعال تتناول امورا جزئية وتصدر عن آراء جزئية وذلك لان الكلي
من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذلك فيكون للانسان قوة تختص بالآراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية في الامور الجزئية
فيما ينبغي ان يفعل ويترك وينفع ويضر وفيما هو جميل وقبيح وخير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح او سقيم
غايته انه يوقع رأيا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة حيث ان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم ولا يفعل
ايضا لا يروى في ايجاده على انه ماض ثم انه اذا حكمت هذه القوة يتبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما
كانت تتبع احكام قوى اخرى في الحيوانات وتكون هذه القوة مستمدة من القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات
الكبرى فيما تروي وتنتج في الجزئيات فالقوة الاولى للنفس الانسانية التي تختص بالآراء الكلية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل
نظري والقوة الثانية التي لها وتختص بالآراء الجزئية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب وهذه
للخير والشر وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للقبيح والجميل والمباح ومبادئ تلك من المقدمات الاولية ومبادئ هذه من
المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة ولكل واحدة من
هاتين القوتين رأي وظن والرأي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد المميل اليه الراجح مع تجويز الطرف الآخر المرجوح
وليس من ظن فقد اعتقد كما ليس من احس فقد عقل او من تخيل فقد ظن او اعتقد ورأى فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من
باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادئ الباعثة للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء وهمية خيالية وعقلية
عملية وشهوة وغضبا ويكون للحيوانات الاخرى بعض من هذه كلها كما سيأتي بيانه ثم ان العقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن
والقوى البدنية الا نادرا كاصابة العين من بعض النفوس الشريرة والافعال الخارقة للعادات من المتجردين الكاملين لو قلنا بان
هذين النوعين من الفعل يصدران من غير توسط البدن واما العقل النظري فان له حاجة ما الى البدن والى قواه لكن لا دائما ومن كل وجه
بل قد يستغني بذاته ثم انه ليس شيء من هاتين القوتين او هذه القوى هو النفس الانسانية بعينها بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو
كما اشرنا اليه وسنوضحه جوهر منفرد بذاته وله استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالآلات وبان تقبل عليها بالكلية وبعضها يحتاج
الى الآلات حاجة ما وبعضها لا يحتاج اليها البتة كما سيأتي شرح ذلك كله ان شاء الله تعالى فجوهر النفس الانسانية مستعد لان يستكمل
نوعا من الاستكمال بذاته وبما هو فوقه لا يحتاج فيه الى ما هو دونه وهذا الاستعداد له انما هو بالقوة التي تسمى العقل النظري وهو بها
مستعد لان يتحرز عن آفات تعرض له من المشاركة كما سيأتي بيانه ايضا وان يتصرف في المشاركة تصرفا على الوجه الذي يليق به
وينبغي له وهذا الاستعداد له بالقوة التي تسمى العقل العملي وهي رئيسة القوى التي له الى جهة البدن واما ما دون ذلك فهي قوى تنبعث
عنه لاستعداد البدن لقبولها وللمنفعة والاخلاق التي تكون للنفس انما هي من جهة هذه القوة كما سيجيء بيانه ايضا ولكل
واحدة من هاتين القوتين استعداد وكمال فالاستعداد العرفي من كل واحدة منهما ان تحصل لها المبادئ التي بها تكمل افعالها

١٢١ اما للعقل النظري الهيولاني فالمقدمات الاولية وما يجري مجراها واما للعملي فالمقدمات المشهورة وهيئات اخرى ثم يكون لكل واحدة
منهما عقل بالملكة ثم يحصل لكل واحدة منهما الكمال الكسبي المسمى فيغير مراتبها اربع كما سيأتي بيانه ايضا وحيث عرفت هذه الجملة
على الاجمال فنقول ينبغي ان تبين ان هذه النفس المستعدة لقبول المعقولات بالعقل الهيولاني وما بعده من المراتب ليست بجسم ولا جسمانية
ولا قائمة بذي وضع بل انها جوهر مجرد عن المادة وعن توابعها قائم بذاته ولما كان بيان هذا المقصود على الوجه الذي رسم
مما يبتني على ان النفس الانسانية تدرك المعاني الكلية والمعقولات المجردة عن المادة فلتكن هي ايضا مجردة عنها كما كانت مجردة
وكان هذا موقوفا على بيان مقدمات منها انها مدركة للمعاني الكلية والمعقولات وهذه قد مضى بيانه حيث عرفت ان اخص الخواص
بالانسان ادراك المعاني الكلية والمعقولات ومنها ان تلك المعاني مجردة عن المادة ومنها ان ادراك النفس لها على اي وجه ومعناه
ومنها انه اي سبب وجهة يكون ادراك المجردات مثلا لتجرد ما يدركها وهذه المقدمات لم تتبين بعد فلنبينها حتى يتضح المقصود فنتكلم
اولا في بيان اصناف الادراكات التي للانسان وفي ادراك المعاني الكلية وفي تجرد تلك المعاني والمعقولات عن المادة فنقول قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء هكذا فصل في تحقيق اصناف الادراكات التي لنا فلنتكلم الآن في القوى الحاسة والمدركة ونتكلم فيها
كلاما كليا فنقول يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو
اخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة
احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا مع تلك العلائق كلها او بعضها وتارة
يكون النزع نزعا كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة المادة مثال ذلك ان الصورة الانسانية والماهية
الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها اشخاص النوع كلها بالسوية وهي بحدها شيء واحد وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص فتكثرت
وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت للطبيعة الانسانية ما يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد
ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانية لما كان لعمرو فاذن احد العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي
هذا النوع من التكثر والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه من العوارض وهو انها اذا كانت في مادة حصلت بقدر من الكم والكيف
والوضع والاين وجميع هذه امور غريبة عن طبيعتها وذلك لانه لو كانت الانسانية على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف والاين
والوضع لاجل انها انسانية لكان يجب ان يكون كل انسان مشاركا للآخر في تلك المعاني ولو كانت لاجل الانسانية على حد آخر وجهة
اخرى من الكم والكيف والاين والوضع لكان كل انسان ان يشترك فيه فان الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من
هذه اللواحق العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق فالحس يأخذ الصورة عن المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ وذلك لانه لا ينزع الصورة عن المادة
مع جميع لواحقها ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة ان غابت المادة فيكون كانه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما

١١١ بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان تكون تلك الصورة موجودة له واما الخيال والتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن
المادة تبرئة اشد وذلك لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت
عن الحس او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها قاصما للعلاقة بينها وبين المادة قصما
تاما الا ان الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة
لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس
موجودين متخيلين ليسوا على نحو تخيل ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي
ليست هي في ذواتها بمادية وان عرض لها ان تكون في مادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون
الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية
والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف الا عارضا
لجسم وقد يعقل ذلك بل يوجد فبين ان هذه الامور في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما ينال ويدرك
امثال هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امورا غير مادية ويأخذها عن المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النزع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النزعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة لانه
يأخذها جزئية وبحسب مادة ما وبالقياس اليها ومتعلقة بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها واما القوة
التي تكون الصور المثبتة فيها اما صورا موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية او صورا موجودات مادية لكن مبرأة
عن علائق المادة من كل وجه فبين انها تدرك الصور بان تأخذها اخذا مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو متجرد بذاته عن
المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له ذلك فتنزعه عن المادة وعن لواحق المادة
معا وتأخذه اخذا مجردا حتى يكون مثل الانسان الذي يقال على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة وتبرزه عن كل
كم وكيف واين ووضع مادي ولو لم يجرده عن ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي
وادراك الحاكم الوهمي وادراك الحاكم العقلي والى هذا المعنى سقنا الكلام في هذا الفصل فنقول ان الحاس يقع قوته ان يقبل مثل المحسوس
بالفعل اذ كان الاحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس فالمنفعل مثل البصر بالقوة وكذلك الملموس
والمطعوم وغير ذلك والمحسوس الاول بالحقيقة هو الذي ارتسم في آلة الحس واياه يدرك ويشبه ان يكون اذا قيل احسست
الشيء الخارجي كان معناه غير معنى احسست في النفس بان معنى قوله احسست الشيء الخارجي ان صورته تمثلت في حسي ومعنى احسست

١٢٢

في النفس لزم الصورة نفسها تمثلت في النفس فلهذا يصعب اثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الاجسام لكنا نعلم يقينا ان جسمين واحدا يتأثر عنه الحس شيئا والآخر لا يتأثر عنه ذلك الشيء انه مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ ما فيه انه دون الآخر انتهى موضع الحاجة من كلامه وقال في الاشارات بهذه العبارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي ثم قال تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته الانسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب من شانه ان يعقله انتهى كلامه وقال في الهيات الشفاء هكذا نفصل في العلم وانه عرض واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل يراد بالاعيان التي اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمالا ما بالقوة من جهة ما هي بالقوة فحركة العقل لا بمعنى كون ماهيتها على هذه الصفة هو انها ماهية تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون لها هذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل انها في كليهما على حكم واحد فانها في كليهما ماهية توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة

فقد لزم الحركة ماهية تكون كمالا ما بالقوة في الاذهان مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا لكمالات الحقيقية تختلف وهذا كقول القائل لزم حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا للجسمية كف الان وجذبه ووجد مقارنا لجسمية حديد ما فجذبه فلم يجب ان يقال انه مختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كليهما بصفة واحدة وهو انه جوهر من شأنه ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان تكون في العقل ماهيتها في الاعيان ليست في موضوع فان قيل قد تكلم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعقولات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع اصلا فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة اخرى جوهرا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقولة تلك الماهية تعتبر عرضا اي ان تكون موجودة في النفس لا كجزء والقائل ان يقول فهيئة العقل ان العقل والجواهر المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول منها لا كالتي لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها معقولة هو انها تعقل ذاتها وان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة وعلى ذلك لذاتها لا بتجريد يحتاج الى ان يتولاه العقل واما الذي قلنا ان المعقول منها يكون من كل وجه هي اوصافها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان توجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا تغير في ذاتها صورة لنفس الا ان ادعوا انها كانت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وعلمت كل شيء بالفعل ولكانت تصير لكل النفس واحدة وبقي النفوس الاخرى ليس لها الشيء الذي تعقله اذ قد استبدت بها نفس ما والذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة لا يجوز ان يؤثر فيها بل ان يكون هو بعينه منطبع في تلك المادة وفي اخرى في اخرى فهو محال يعلم بادنى تأمل وقد اشرنا الى ذلك وذلك عند كلامنا في النفس ويتضح من بعد اخوض في ابانة ذلك فاذن تلك الاشياء انما تحصل في النفوس البشرية معان وماهيات لا ذوات ويكون حكمها حكم سائر المعقولات من الجواهر الا في شيء واحد وهو ان تلك تحتاج الى تغييرات حتى يتجرد بها تعقل وهذه لا تحتاج الى شيء غير ان يوجد لتصور كما هو فينطبع بها النفس وهذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما يذهب اليه فنقول ان هذه المعقولات ستبين فيما بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في عقل او في نفس وما كان منها مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان يتأثر عنها فيكون ما يتأثر عنها هو علمنا بها ولذلك لو كانت صورا مفارقة وتعليمات مفارقة لما كان يكون علمنا بها بتحصيل ذلك الا ان يحصل منها لنا تحصل لنا مشتقة اليه فقد تبين بطلان هذا في مواضع بل الوجود لنا منها هي الآثار التي كأنها امثلة وهي علمنا وذلك مما لا يحصل لنا في ابداننا او نفوسنا وقد تبين انه لا يحصل ذلك في ابداننا فبقي انه يحصل في نفوسنا ولانها آثار في النفس لا ذوات تلك الاشياء ولا اشباح لتلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية فيكون لا في موضوع له يتكثر نوعه بالسبب متعلق به بوجه فهي اعراض في النفس انتهى كلامه

١٢٣

وأقول لا يخفى عليك ان فيما نقلناه عن الشيخ في الكتابين غنية وكفاية في بيان ما رمناه بيانه الا انك ان اردت زيادة الايضاح المقام بحيث ينقشع عن بصيرتك سحاب الارتياب في هذا المرام وينكشف عن قلبك اغشية المرية والاوهام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام فنقول كما ان للوجود معنيين احدهما معنى مصدري انتزاعي يعبر عنه في العربية بالكون والحصول وفي الفارسية ببودن والآخر ما به يصير الشيء موجودا او به يصح انتزاع ذلك المعنى الاول الانتزاعي عنه وبالجملة مناط الموجودية ومنشأ انتزاعها وقد يعبر عنه في الفارسية بهستي وكذلك للعلم معنيان احدهما معنى مصدري انتزاعي هو عبارة عن انكشاف المعلوم عند العالم به وقد يعبر عنه في الفارسية بدانا بودن ودانستن والآخر ما به يصير الشيء عالما او به يصح انتزاع ذلك المعنى الانتزاعي منه وقد يعبر عنه في الفارسية بدانش وكذلك الحال في كثير من الصفات كالحيوة والقدرة فكذلك الادراك ايضا سواء اريد به المعنى العام المتناول للاقسام الاربعة من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل المسمى بالعلم كما هو المراد هنا حتى يكون اعم من العلم ايضا فيشمله وغيره مما يتقدم عليه اندراج النوع تحت الجنس او اريد به خصوص الاحساس كما قد يطلق ويراد به ذلك ولذا لم يكثر او اريد به العلم ايضا معنيان احدهما معنى مصدري انتزاعي هو عبارة عن انكشاف المدرك عند المدرك وقد يعبر عنه في الفارسية بدريافتن والآخر ما به يصير الشيء مدركا او به يصح انتزاع ذلك المعنى الانتزاعي عنه كما ان في الادراك والعلم الحضوري يكون مناط ذلك الادراك حضور ذلك المعلوم والمدرك عند العالم به المدرك له ويكون ذلك مستندا الى امر به كان الحضور كالاتحاد والعينية في علم النفس بذاتها او ربط الآلية في علم النفس بما يدركه من حواسها والآتها او ربط العلية التامة كما يقولون في علم الله تعالى بالموجودات بعد وجودها كذلك في الادراك الحصولي سواء كان ادراكا لا من جزئي او كليا يجب ان يكون لذلك الادراك مناط ومنشأ اذ في العلوم انه عند ادراك شيء خارج عن ذات المدرك لو لم يحصل له شيء يحصل للذات المدركة له كالنفس امر بسببه يكون قد ادركه ولم يكن ذلك الامر قد حصل لها قبل ذلك فلم تكن مدركة له ولم يكن ذلك الامر الحاصل هو منشأ ذلك الادراك وقد علمت فيما نقلنا عن الشيخ في الشفاء اولا انه قال ان ذلك الامر الحاصل في كل ادراك جزئيا او كليا هو صورة المدرك صورة مجردة عن المادة ولو جها بنحو من التجريد الحاصل في كل ادراك ولذا كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء ولذا كان قد اطلق على مدركات الوهم اسم المعاني ايضا التي لم تأخذها من المادة سواء كانت تلك المعاني في انفسها مادية كالشكل واللون والوضع او غير مادية لكن قد يعرض لها ان تكون مادية كالخير والشر والموافق والمخالف وفيما نقلنا عنه في الاشارات انه قال ان ادراك الشيء ان مطلق هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاطلق عليه اسم الحقيقة اعتبار الحقيقة المتمثلة من المدرك عند المدرك ولذا كان اطلق عليه بعد ذلك اسم مثال الحقيقة ايضا وكذا اطلق على مدركات الحواس مطلق اسم الصورة اي الصورة المتمثلة من المدرك في المدرك وعلى مدركات العقل اسم الماهية اي الماهية المجردة عن اللواحق الغريبة المشخصة وفيما نقلنا عنه في الشفاء ايضا انه قال في صورة حد العلم ان الادراك الحاصل ذلك الامر الحاصل هو صور الموجودات مجردة عن موادها فاطلق عليه اسم الصورة ولذا كان قد اطلق عليه ايضا اسم الماهية والمعقول من الماهية وعين الماهية والآثار التي كأنها امثلة

لزم النظر في ذلك ان شاء الله تعالى بيان معاني هذه الالفاظ وبيان المراد منها وبيان مدلولات هذه الآراء وفي بيان الوجه في كون حصوله على ذلك الوجه المخصوص سببا للادراك فنقول كما ذكر الشيخ في الهيات الشفاء قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى ويقال صورة لكل هيئة وفعل يكون قابلا وحدانيا او بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا ويقال صورة لكل ما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صورا ويقال لما تكمل به المادة وان لم يكن متقومة بها (نقوّم) بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليه بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال صورة النوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة قد تكون ناقصة كالحركة وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير انتهى وذكر في طبيعيات الشفاء في فصل في تعديد قوى النفس ان الفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ان الصورة هو الشيء الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر يدركه اولا ويؤديه الى الحس الباطن مثل ادراك الشاة صورة الذئب اعني شكله وهيئته ولونه فان الحس الباطن من الشاة يدركها لكن انما يدركها اولا حسها الظاهر واما المعنى فهو الشيء الذي يدركه النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر اولا مثل ادراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب او المعنى الموجب لخوفها اياه وهربها عنه من غير ان يدركه الحس ذلك البتة فالذي يدرك من الذئب اولا الحس الظاهر ثم الحس الباطن فانه يخص في هذا الموضع باسم الصورة والذي يدركه القوى الباطنة دون الحس الظاهر فيخص في هذا الموضع باسم المعنى انتهى وذكر ايضا في طبيعيات الشفاء في فصل في نسبة الطبيعة الى المادة والصورة والحركة ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه وتغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو وماديته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض هي الامور التي اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينه صورته وربما لم تكن اما في البسائط فان الطبيعة هي الصورة بعينها فان طبيعة الماء بعينها ماهيته التي بها الماء هو ما هو لكنها انما تكون طبيعة باعتبار وصورة باعتبار فاذا قيست الى الحركات والافعال الصادرة عنها سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها لنوع الماء ولم يلتفت الى ما يصدر عنها من الآثار والحركات سميت صورة انتهى وذكر المحقق الطوسي في التجريد ان المهية مشتقة مما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على الامر المعقول وتطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي (المتعقل) وذكر الشارح القوشجي في شرح هذا الكلام انه تطلق لفظ المهية غالبا على الامر المتعقل اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الكلي موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ المهية يدل على مفهوم الكلية التزاما وتطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء او حقيقته بل مهيته وهذا بحسب الاغلب اذ قد تستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى وحيث عرفت ذلك فنقول ان ذلك الامر الحاصل الذي ذكرنا انه لا بد من حصوله في الادراك الحصولي حتى يحصل الادراك فانه لا يمكن ان يكون امرا مباينا للمدرك والمعلوم ومغايرا له من كل وجه فانه لو كان كذلك لما كان لحصوله في المدرك افادة للعلم بالمدرك

معه من كل وجه اذ لو كان كذلك لكان قد حصل المعلوم والمدرك بوجوده العيني في المدرك سواء كان النفس او القوى الدراكة ولكان يجب ان يترتب على ذلك المدرك عند حصوله في المدرك آثاره الخارجية المطلوبة منه المترتبة على وجوده العيني ولكان يجب ان لا يبقى فرق بين الوجود العيني والوجود الذهني اصلا ومع ذلك يلزم اشتمال الاعراض ايضا اذا كان الادراك متعلقا بها الى غير ذلك من الامور التي هي معلومة البطلان فتعين ان يكون ذلك الامر مغايرا للمدرك من وجه حتى لا يلزم تلك المفاسد وكذا متحدا معه نوعا من الاتحاد من وجه آخر حاكيا آثاره حتى يكون حصوله في المدرك منشأ لادراكه ولحصول العلم به وح نقول ان ذلك الامر اما عبارة عن شبح المعلوم ومثال المدرك كما يقوله القائلون بحصول اشباح الاشياء باشباحها في الذهن واما عبارة عن ماهية الموجودة عن وجوده العيني الخارجي وعن المشخصات التي هي عبارة عن توابع وجوده الشخصي نوعا من التجريد الخ الذي تفعله النفس وتقتدر عليه في كل نوع من الادراك بحسبه كما يقوله القائلون بحصول الاشياء باعيانها في الذهن سواء كانت تلك الاشياء جواهرا او اعراضا وسواء كانت مجردات او ماديات والاول باطل اذ الادراك سواء كان كليا او جزئيا قد يتعلق بما هو ممتنع الوجود في الخارج وكذا بما هو معدوم في الخارج فقط وان كان ممكنا في نفسه ويحكم على ذلك باحكام صادقة في نفس الامر ومن المعلوم ان وجود الشبح فرع وجود ذي الشبح بوجود آخر مغاير لوجود الشبح حتى يصح نسبة الشبح الى ذي الشبح واضافته اليه والحكم بانه شبح له فاذا لم يكن ذلك الوجود لذي الشبح في الخارج لانه المفروض من عدم الوجود له في الخارج واما ان يكون في الذهن ايضا بوجود آخر مغاير لوجود الشبح فيه فهذا ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون بحصول ذي الشبح بشبح آخر غير الاول فننقل الكلام فيه ويلزم التسلسل في الاشباح واما ان يكون بحصول ذي الشبح بماهيته معراة عن الوجود الخارجي في الذهن فهو خلاف الفرض مع انه يستلزم المطلوب ايضا اذ حصول الاشياء بماهياتها في الذهن فان قلت ما ذكرتم انما يتم ان لو كان الاشياء التي لا وجود لها في الخارج موجودة في الذهن باشباحها ولا يتم ان يكون الاشياء التي لها وجود في الخارج موجودة في الذهن باشباحها فلعل القسم الاول موجود فيه بماهيته والقسم الثاني موجود فيه بشبحه قلت هذا الفرق تحكم لا دليل عليه ولا باعث له بل العقل السليم يحكم بانه اذا كان وجود الاشياء في الذهن بماهياتها في بعض المواد يجب ان يكون في الكل كذلك فان قلت لعل الداعي الى هذا الفرق هو الفرار عن الاشكالات الموردة على تقدير وجود الاشياء الموجودة في الخارج بماهياتها في الذهن على ما سيأتي بيانها حيث انها لا ترد على القول بالاشباح قلت هذا لا يمكن ان يكون داعيا اليه فان تلك الاشكالات كما يلزم دفعها على تقدير القول بوجود الاشياء باشباحها في الذهن كذلك يلزم دفعها على تقدير القول بوجودها باعيانها وماهياتها فيه كما سيأتي بيانه فيما بعد ان شاء الله تعالى وايضا نقول اذا كان وجود الاشياء مطلقا في الذهن عبارة عن حصول اشباحها فيه لا يخفى انه يبطل الضبط في مراتب العلم بتلك الماهيات التي هي معلومة بالذات الى حمل تلك الحقائق الخارجية التي هي معلومات بالعرض والحكم عليها واثبات المحمولات لها سواء كانت تلك المحمولات ذاتيات لتلك الحقائق او عرضيات لازمة او مفارقة فان تلك الماهيات هي عين تلك الحقائق باعتبار الذات وان كانت مغايرة لها باعتبار الوجود فيصح حمل

تلك الماهيات آثاره لملاحظة تلك الحقائق وتعرف احوالها واما على تقدير القول بان وجود الاشياء في الذهن عبارة عن حصول اشباحها فيه فيصعب الضبط في ذلك لان تلك الاشباح لا يخفى انها مغايرة لذوات الاشباح بحسب الذات وفي الكنه الماهيات وان كانت مناسبة لها من بعض الوجوه فلا يعلم ان العلم بها هل يكفي ان يسرى الى العلم بتلك الحقائق الخارجية ام لا وبذلك يصعب الضبط وحيث عرفت ذلك عرفت ضعف الاحتمال الاول بل بطلانه وهو حصول الاشياء باشباحها في الذهن فتعين ان يكون الحق هو الاحتمال الثاني وهو حصول الاشياء باعيانها اي بماهياتها في الذهن مجردة عن الوجود الخارجي لا بمعنى انها الماخوذة مع الوجود الخارجي لان يكون المدرك مما لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالصورة العلمية من حيث انها علم وادراك على ما سيأتي بيانه فانها من هذه الحيثية حاصلة في الذهن بحقيقتها ماخوذة مع الوجود الخارجي فان وجودها في الذهن كذلك هو نوع وجود خارجي لها وان كان بالنسبة للمعلوم والمدرك وجود ذهني وسنزيده بيانا ان شاء الله تعالى كما ان الاشياء الممتنعة والممكنة المعدومة في الخارج لا يمكن ان يكون لها اشباح كما ذكرت كذلك لا يمكن ان يكون لها ماهيات اذ وجود الماهية للشيء فرع وجود الحقيقة له لان الماهية كما ذكره هي الحقيقة بعينها الا ان الحقيقة ماهية ماخوذة مع الوجود الخارجي والماهية حقيقة مجردة عنه لانا نقول لا نسلم ما ذكرته حيث ان عدم كون حقيقة للشيء لا يستلزم عدم كون ماهية له فانه قد يمكن ان لا يكون لماهية من الماهيات وجود خارجي ويكون لها مع ذلك وجود ذهني ويحكم بالممتنع والمعدوم في الخارج ما كان حقيقته الخارجية ووجوده الخارجي ممتنعا او معدوما لا ما كان ماهيته الذهنية ووجوده الذهني ممتنعا او معدوما فجميع الماهيات المجردة عن الوجود الخارجي التي تحصل في الذهن اعم من ان يكون لها وجود خارجي فيجردها العقل عنه فيدركها كما في الموجودات الخارجية وان لا يكون لها وجود خارجي حتى تحتاج الى التجريد بل يدركها العقل كما هي عليه مجردة عن الوجود الخارجي كما في الممتنعات والمعدومات في الخارج وبالجملة ان الماهية المتمثلة عند المدرك ان لم تكن خارجة عن ذات المدرك كالصورة العلمية التي هي تلك الماهية التي حصلت في الذهن باعتبار انها علم لا باعتبار انها معلومة كما سيأتي الفرق بينهما فهي بهذا الاعتبار حاصلة بحقيقتها فيه اذ ذلك الحصول نوع وجود خارجي لها كما اشرنا اليه وسنزيده بيانا وان كانت خارجة عن ذات المدرك كالصورة التي حصلت التي قلنا انها ماهيات الاشياء من حيث انها معلومات ومدركات فهي عند حصولها في المدرك مجردة عن الوجود الخارجي سواء كانت صورا منتزعة من الخارج لان كان الادراك مستفادا من خارج او صورا حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وسواء كان ما يفرض خارجيا ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود فيه واقعا في الخارج بالفعل او غير واقع بل معدوما فيه ففي كل تلك الصور فالماهية التي حصلت في الذهن ماهية مجردة عن الوجود الخارجي البتة الا ان هذا التجريد يكون على وجهين ففي بعضها يكون التجريد بان يكون هناك وجود خارجي ويجرد العقل تلك الماهية عنه على الانحاء المعتبرة في كل ادراك ادراك وفي بعضها لا يكون لها وجود خارجي هناك فيدرك الذهن تلك الماهية كما هي عليه مجردة ثم ان كما ان التجريد عن الوجود الخارجي معتبر في تلك الماهية التي حصلت كذلك التجريد عن الغواشي المادية التابعة للوجود الخارجي للماديات معتبر ايضا فيها الا انه يكون على وجهين ايضا فتارة يكون بان يكون

ايضا

هناك غواش مادية فيجرد العقل تلك الماهية عنها فيدركها تجريدا او بحسب كل ادراك ادراك كما في الماديات اعم من ان تكون تلك الماديات في نفسها مادية او غير مادية لكن عرض لها ان تكون مادية وتارة يكون بان لا تكون هناك غواش مادية اصلا كما في المفارقات من العقول والنفوس فيدركها العقل على ما هي عليه مجردة عن الغواشي المادية وبالجملة فليس هناك تجريد للعقول ولا عمل يفعله النفس في جانب المعقول حتى تعقله بل ان كان هناك عمل فهو في جانب العاقل كالتلطف حتى تعقله وان كان يجردها العاقل عن الوجود الخارجي حتى يدركها وحيث عرفت ذلك وعرفت ان ادراك الاشياء انما يكون بحصول ماهياتها في الذهن مجردة عن الوجود الخارجي العيني عرفت ان ادراك ذات الواجب تعالى محال ممكن حيث ان تجريده عن الوجود العيني غير ممكن فان وجوده تعالى عين ذاته عينية حقيقية وتجريد الشيء عن نفسه ممتنع بالضرورة ثم انك بعد ما تحققت ما ذكرناه تبينت ان تلك الماهية التي حصلت في الذهن من حيث انها معلومة ومدركة قد تكون جزئية وقد تكون كلية اما الكلية فكالماهية التي يدركها العقل اي يدركها النفس بذاتها لا بتوسط الحواس سواء كانت قد انتزعت تلك الماهية من جزئيات متعددة او من جزئي واحد مادي او مجرد فانه في جميع هذه الصور تكون تلك الماهية كلية وكذلك المعلوم بالذات كليا والمعلوم بالعرض جزئيا واما الماهية الجزئية فكالماهية التي يدركها النفس بتوسط الحواس فانها جزئية البتة ويكون المدرك بالذات والعرض جميعا جزئيا الا ان الصورة الادراكية والعلمية من حيث انها صورة ادراكية علمية اي من حيث انها علم فهي جزئية البتة وان كانت الماهية المعلومة كلية ايضا لانها من هذه الحيثية صورة خاصة حاصلة في نفس جزئية كما سنزيده بيانا ثم انه حيث كانت تلك الماهية من حيث كونها صورة علمية ومن حيث كونها حاصلة قائمة بموجودة في موضوع هو النفس او قوة من قواها فتكون هي من مقولة العرض وكذا تكون من مقولة الكيف حيث يصدق عليها رسمه الذي ذكروه له وهو انه عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة وحيث عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ انه اراد بهذا المعنى الذي ذكرنا الا انه اطلق عليه اسامي مختلفة وعبر عنه بعبارات متعددة فتارة اطلق عليه اسم الصورة نظرا الى ما نقلنا عنه وهو ان الصورة قد تطلق على معنى بالفعل يصح ان يعقل اي يدركه النفس والقوة العاقلة اعم من ان تدركها بذاتها كما في ادراكها للكليات او بتوسط الحواس كما في ادراكها للجزئيات فلذلك اطلق الماهية على صورة الجسم فيما نقلنا عنه ايضا وتارة اسم المعنى في خصوص مدركات الوهم نظرا الى ما نقلنا عنه وهو ان المعنى قد يراد به ما يدركه الحس الباطن كما ان الصورة قد يراد بها ما يدركه الحس الظاهر وتارة اسم الحقيقة واراد به الماهية نظرا الى ما نقلنا عن الشارح النوخي وهو انه قد يستعمل لفظ الماهية والحقيقة والذات بمعنى واحد بلا اعتبار فرق بينها وتارة اسم مثال الحقيقة نظرا الى ان الماهية لما كانت منتزعة من الحقيقة في الاغلب وكانت هي مجردة عن الوجود الخارجي الذي هو ماخوذ مع الحقيقة فكانها مثال للحقيقة وتارة اسم الماهية ووجهه ظاهر كما ذكرنا وتارة اسم المعقول من الماهية بمعنى الماهية نظرا الى ان ذلك الامر هو المعنى الذي يدركه العقل من الماهية وتارة اسم الآثار الحاكية نظرا الى ان الماهية اثر من الحقيقة في الاغلب تحكي عنها وقد عرفت مما ذكرنا ان تلك الماهية التي حصلت من حيث انها مدركة ومعلومة قد تكون جزئية وقد تكون كلية فما ادعاه الشارح النوخي من انها لا تكون الا كلية كانه خصص ذلك بالماهية التي يدركها النفس بذاتها ادراكا حصوليا ولذلك فسر الامر المعقول في كلام المحقق الطوسي بالذي حصل في القوة العاقلة والا فما تدركها بتوسط الحواس تكون جزئية وما تدركه بذاتها ادراكا حضوريا يكون جزئيا ايضا كعلم

النفس

النفس بذاتها وبالصور العلمية التي حصلت فيها واذ عرفت ذلك فاعلم انه عند حصول ذلك الامر الذي حصل الذي قلنا انه عبارة عن ماهية الاشياء مجردة عن الوجود الخارجي وقلنا انه كيفية حاصلة يحصل للنفس باعتبار حصولها لها امور منها ذات تلك الماهية ونفس تلك الكيفية ومنها انفعال للنفس بها وقبول منها لها ومنها اضافة ما تحصل بين النفس بالنسبة الى تلك الكيفية ومنها تجريد النفس اياها واخذها من حقائق الاشياء ان كان هناك تجريد وكل من هذه الامور مما له مدخل في حصول الادراك ومنشأ لانتزاع الادراك بالمعنى المصدري وان كان العمدة والاصل في ذلك هو ذات تلك الكيفية التي حصلت للنفس فيها هذا من عد العلم والادراك من قبيل الكيف كما هو المشهور بينهم والمشهور كثير من كلمات الشيخ في الكتابين مما نقلناه او لم ننقله بل هو صريح ما نقلناه عنه في الشفاء في كون العلم عرضا فلعله نظرا الى اصل تلك الكيفية التي حصلت ومن عدها من قبيل الانفعال كما هو راي بعض وكانه يشعر اليه قول الشيخ في الشفاء فيما نقلناه من قوله اذ كان الاحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته وكذا بعض كلمات اخر منه فلعله نظرا الى الثاني ومن عدها من قبيل الاضافة كما هو راي بعض فلعله نظرا الى الثالث اعني خصوص هذه الاضافة التي حصلت بين النفس وبين تلك الكيفية بعد قبول النفس لها وحصولها فيها وان عدها من قبيل الاضافة مطلقة وان لم تكن هي تلك الاضافة التي حصلت بل اضافة مطلقة بين المدرك والمدرك الكائن في الخارج كما هو ظاهر كلام بعض القائلين بها فهو لا يصح اذ ظاهر ان تلك الاضافة تستدعي ثبوت المتضايفين فيلزم ان لا تكون المدركات التي لا تكون في الخارج مدركة البتة وان لا يكون ادراكها جهلا اذ الجهل هو كون الصورة الذهنية المدركة من الحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما الاضافة فلا توصف بالمطابقة ولا بعدمها وكذا من عدها من قبيل الفعل كما يشعر اليه قول الشيخ فيما نقلناه عنه في الشفاء الخيال شبيه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء وكذا بعض كلمات اخر منه مما نقلناه عنه او لم ننقله فلعله نظرا الى الرابع والا فلا فعل آخر للنفس في ادراكها الشيء غير اخذ الصورة والتجريد عن الوجود والمادة وتوابعها كما هو معلوم بالضرورة الوجدانية اللهم الا على مذهب من يقول ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية متوسطة بين العالمين وجعل لها اقتدارا على ايجاد صور الاشياء و ماهياتها في عالمها المتوسط وان لتلك الصورة حصولا تعلقيا بالنفس الذي فاعلة لها موجدة اياها بل ان حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها وان هذا هو معنى الادراك والعاقلية والعلم وبالجملة فهذه الاحتمالات الاربعة وان كان يمكن الذهاب اليها في بادي النظر على ما ذكرنا وجها الا ان الحق هو الاول وهو ان الادراك بمعنى ما يحصل به الادراك لا انتزاعي من مقولة الكيف لان الادراك قد يوصف بالمطابقة للخارج ويسمى علما وقد يوصف بعدم المطابقة له ويسمى جهلا وهذا لا يتصور في شيء من الانفعال والفعل والاضافة بل انما يتصور في شان الصورة الذهنية فقط مع ان الظاهر كما اشرنا اليه ان الاصل في حصول الادراك هو تلك الصورة وان ما سواها ليس كذلك ثم انك بعد ما تبينت ما فصلناه وتحققت ما حققناه اتضح لك شرح ما نقلناه من الشيخ في الكتابين من معنى الادراك المعقول وبيان كيفيته الا انه بقي بعد شرح بعض كلماته فيها فوائد ينبغي ان نشرحها فنقول

قوله في الشفاء في آخر كلامه في بيان معنى الادراك فنقول ان الحاس بالقوة هو القوة التي يصير بها المحسوس بالفعل اذ كان الاحساس هو
قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس الى آخر ما ذكره كان معناه كما يدل عليه بعض كلماته الاخر ايضا وخصوصا
كلامه في آخر الفصل الذي نقلنا منه ما نقلنا في معنى الادراك ان الاحساس لما كان هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته اي قبول
ماهية المحسوس التي هي مشرقة منه وهي كيفية حاصلة في الحاس كما ذكر سواء اطلق عليها اسم الصورة او اسم الماهية او اسم الحقيقة او اسم
المعنى او اسم مثال الحقيقة او امثال ذلك من الاسامي وكان الحاس بسبب قبوله لتلك الصورة الحاصلة فيه المنطبعة في ذاته يتصور
بتلك الصورة ويتكيف بتلك الكيفية ويتمثل بذلك المثال ويتحد مع تلك الماهية نوعا من الاتحاد ويتصل بها نحوا من الاتصال بعد
ان كان بالقوة ويصير بها نوعا آخر بالفعل مثل اتحاد الجسم بالصورة النوعية واتصاله بها وصيرورته نوعا بالفعل بها بعد ان
كان بالقوة فيصير بذلك مثل المحسوس من حيث كلامه في ان الحاس كان في قوة الحاس ان يصير مثل المحسوس بالفعل وعلى هذا فالمبصر
مثل المبصر بالقوة وكذا الملموس المطعوم وغير ذلك ففي كل ذلك يكون الحاس قبل حصول الاحساس مثل المحسوس بالقوة وبعد حصوله
مثله بالفعل مثل المحسوس ايضا كذلك مثل الحاس فهما متحدان نوعا من الاتحاد ومتماثلان نوعا من التماثل ولذلك يكون المحسوس الاول
بالحقيقة هو الذي ارتسم في آلة الحس واياه يدرك لان الصورة المتمثلة في آلة الحس التي بتوسطها يكون الشيء الخارجي محسوسا وهو
يكون محسوسا ثانيا وبالعرض ويشبه ان يكون اذا قيل احسست الشيء الخارجي كان معناه غير معنى احسست في النفس لان معنى قوله احسست
الشيء الخارجي ان صورته تمثلت في حسي وانه بحصول تلك الصورة وتمثلها في آلة الحس حصل الاحساس بذلك الشيء الخارجي فكان
احساسه وادراكه حصوليا متعلقا بما كان خارجا عن ذات المدرك ومعنى احسست في النفس ان الصورة نفسها من حيث انها حاصلة
في النفس تمثلت في نفسي فكان ادراكها حضوريا متعلقا بما كان داخلا في ذات المدرك غير خارج عنه فلذا يصح في هذا
الادراك ان يقال ان المدرك ادرك ذاته من وجه وانما قال ومعنى احسست في النفس مع ان المناسب ان يقال احسست في الآلة
حيث ان الكلام في ادراك الحواس اشارة الى ان المدرك للمحسوسات وان كان هو الآلة اولا الا ان المدرك لها بالحقيقة هو النفس
ايضا ولكن كان بواسطة الآلة كما في ادراك المعقولات الا ان المعقولات يرتسم صورها في النفس بلا واسطة آلة جسمانية بخلاف
كليات المحسوسات فانها ترتسم صورها في الحواس وفي الآلات ثم انه حيث كان المحسوس الاول بالحقيقة هو الذي ارتسم في آلة الحس من
الصورة دون ذي الصورة الذي هو الشيء الخارجي وكان نحو الكيفيات المحسوسة في الاجسام التي كان لها وجود في الاجسام موجودة
فيها دون تلك الصورة التي هي المحسوسة بالحقيقة فلذلك ربما يصعب اثبات وجود تلك الكيفيات في الاجسام حيث ان الاجسام التي هي موجودة
فيها غير مدركة بالحقيقة وما هو مدرك بالحقيقة ليست تلك الكيفيات موجودة فيه الا ان هذه الصعوبة تزول بانا نعلم علما يقينيا وان
كان ذلك العلم اليقيني حاصلا من جهة ادراك صور الاجسام وهيآتها ان الاجسام الموجودة الطبيعية حاملة لذوات كيفيات خارجية حاصلة
فيها قائمة بها في الواقع لانا نعلم قطعا ان الاجسام متمايزة […] عند الحس وذلك لا يكون الا بان يكون بعض

الاجسام مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ احساس الحس دون الآخر وهذا الذي ذكرنا انما هو شرح كلام الشيخ وكان فيه تلويحا واشارة
الى ان التعقل ايضا مثل الاحساس فيما ذكره حيث ان كلا منهما نوع من الادراك وما ذكره في الاحساس انما هو لاجل كون الادراك
كذلك فيكون فيه اشارة الى ان العاقل ايضا في قوته ان يصير مثل المعقول بالفعل اذ كان التعقل هو قبول صورة الشيء مجردة
عن مادته فيتصور بها العاقل فالمعقول مثل العاقل وكذا العكس ولكن المعقول بالحقيقة هو الذي ارتسم في القوة العاقلة
واياه تدرك ومعنى عقلت الشيء الخارجي ان صورته تمثلت في العقل اي في النفس العاقلة ومعنى عقلت في النفس ان الصورة نفسها
تمثلت في نفسي فيكون اشارة الى ان مذهب الشيخ هو ان المعلوم بالذات هو الصورة التي هي صادرة من الامر الخارجي اي الصورة التي
ماهية الامر الخارجي من حيث انها ماهية حاصلة في الذهن ومن حيث انها معلومة لا من حيث انها صورة خاصة قائمة بالنفس الجزئية
فانها من هذه الحيثية علم لا معلوم والى ان الحكم الامر الخارجي معلوم بالعرض وبتوسط العلم بالصورة وهذا الموافق لمذهب القدماء
ايضا كما هو المنقول عنه وهذا هو الحق كما بينه الشيخ في الاحساس ولان القول بكون المعلوم بالذات هو الامر الخارجي ليس له وجه
الا ان يكون مراد القائل به ان المقصد الاصلي من العلم هو العلم بالشيء الخارجي وان كان بتوسط العلم بالشيء الذهني فيه ما مر وحيث عرفت
ما ذكرنا في بيان معنى كلام الشيخ فقد عرفت ان القول باتحاد العاقل مع المعقول كما هو رأي فرفوريوس من القدماء وتبعه
جمع ربما يمكن ان يأول بالاتحاد والذي يظهر من كلام الشيخ هنا وفيما سبق بيانه في الاحساس وعلى هذا فذلك المذهب ليس بذلك البطلان
الذي زعمه الشيخ وبذل جهده في ابطاله في كتاب الاشارات والاربد عليه فان ذلك الابطال انما هو مبني على ارادة الاتحاد بين العاقل
والمعقول الخارجي الذي هو معلوم بالعرض مع كونهما ذاتين متباينتين او متغايرتين في الخارج حيث ان صيرورة شيء موجود بوجود
منفرد مختص به شيئا آخر موجودا بوجود آخر مستحيل عند العقل واما الوارد به الاتحاد بين العاقل والمعقول بالذات الذي هو
تلك الصورة العقلية نوعا من الاتحاد كما بيناه فلا وجه لابطاله وكانه هو مراد القائلين بذلك المذهب لان الشيخ ايضا وهذا الذي ذكرنا
من الفرق بين المدرك بالذات والمدرك بالعرض انما هو في الادراك الحصولي واما في الادراك الحضوري فليس هناك صورة علمية
وماهية مجردة عن الوجود الخارجي ولا ادراك بالعرض بل الادراك هناك يتعلق اولا وبالذات بتلك الاشياء عند النفس
وهو مدرك بالذات وما تحقق انه في الادراك الحصولي يكون هناك ماهية مجردة عن الوجود العيني هي تكون مدركة بالذات ويكون
بتوسطها الامر الخارجي مدركا بالعرض ويكون تلك الماهية تارة جزئية ان كان ادراك النفس لها بتوسط الحواس وتارة كلية ان كان
ادراكها لها بذاتها ويكون المدرك بالعرض الامر الخارجي جزئيا البتة واما في الادراك الحضوري فليس كذلك اذ ليس هناك
ماهية مجردة بل المدرك بالادراك الحضوري هو ذات ذلك الامر بوجوده العيني وهو لا يكون الا جزئيا كما في علم النفس بذاتها وبالصورة
العلمية التي هي صفة لها فان تلك الصورة ايضا في العقل بحسب الوجود العيني وهي جزئية وسيأتي زيادة توضيح لذلك فانتظر
واذا عرفت شرح قوله في الشفاء فاعلم ان ما ذكره في الاشارات من ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها

ما به يدرك كانه اراد بالحقيقة المتمثلة تلك الماهية المجردة التي ذكرنا سابقا حالها وقوله متمثلة عند المدرك يراد بها كلها عند
دون كلها فكان فيه اشارة الى ان المدرك بالحقيقة في كل ادراك هو النفس والحقيقة المتمثلة في الادراك الحصولي يجب ان تكون
متمثلة عندها سواء كانت متمثلة في نفسها كما في ادراك الكليات والجزئيات المفارقة او في الآلة وحواسها كما في ادراك الجزئيات
المادية فانه على التقديرين يكون ذلك التمثل عندها اما على التقدير الاول فظاهر لانه اذا كان فيها يكون عندها ايضا واما على التقدير
الثاني فان ذلك التمثل وان لم يكن في النفس نفسها بل في آلتها الا ان التمثل في الآلة تمثل عند ذي الآلة ايضا لكون الآلة وما يتمثل
فيها حاضرة عنده غير غائبة عنه وقوله يشاهدها ما به يدرك اشارة الى ان تلك الحقيقة المتمثلة ما به يدرك المدرك اياها لان قوله يدرك
بصيغة المضارع الغائب المذكر المعلوم او بما به تدرك تلك الحقيقة ان قرأ بصيغة المضارع الغائب المؤنث المجهول وعلى التقديرين
فيكون ما به يدرك هو […] عبارة عما به يتبع ادراك النفس لتلك الحقيقة وهو ذات النفس نفسها في ادراكها للكليات وهو الآلات
في ادراكها للجزئيات فيكون اشارة الى ان الادراك ينقسم الى الادراك بالآلة والى الادراك بغير الآلة بل بذات المدرك وح فيه مع
ملاحظة قوله متمثلة عند المدرك تنبيه على انه في القسم الاول ليس الادراك هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند
المدرك اي النفس بحضوره عند الحس لان يكون حاضرا بنفس طريق الحضور عند الحس الذي هو آلة النفس حيث ان المدرك هو النفس ولكن
بواسطة الحس فتدبر وقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك الى آخر ما ذكره كان فيه اشارة
الى ان تلك الحقيقة المتمثلة لما لم تكن خارجة عن ذات المدرك كالكمالات للنفس وصفاتها وكالصورة العلمية الماهية التي هي صلة المتمثلة
المنتزعة من الشيء الخارجي من حيث انها علم لا معلومة كما سيجيء الفرق بينهما وجملة الحقائق التي وجوداتها العينية هي بعينها وجوداتها
في الذهن من حيث انها قائمة بها فالحقيقة فيها من غير تجريد لها عن وجودها الخارجي بل هي حاصلة عند المدرك مع وجودها الخارجي
وليس الحاصل عنده صورتها ولا مثالها وان كانت خارجة عن المدرك فهي على قسمين كما ذكرنا فيما سبق قسم لا يكون له وجود بالفعل
في الاعيان الخارجية كالممتنعات والممكنات بالذات المعدومة في الخارج فمثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي
لا تكون اذا فرضت في الهندسة مما لا تحقق اصلا ففي هذا القسم تكون تلك الحقيقة المتمثلة عند المدرك فادراكها هي نفس حقيقة الشيء
الخارج عن المدرك اي نفس ماهيتها المجردة عن الوجود الخارجي لا تجريدا اي بفعل العقل بل انها في حد ذاتها مجردة عن الوجود الخارجي
اذ ليس لها وجود خارجي فتتمثل هي على ما هي عليه عند المدرك مجردة وقد عرفت فيما تلونا عليك ان الممتنعات والمعدومات الممكنة
وان لم يكن لها حقيقة خارجية ماخوذة مع الوجود الخارجي لكنها مالها ماهية غير ماخوذ معها الوجود الخارجي ولها حقيقة هي نفس تلك الماهية
المجردة في حد ذاتها عن الوجود العيني ولوازمه وهذا هو القسم الاول وقسم له وجود بالفعل في الاعيان كالكثير من الاشياء الموجودة في
الخارج وفي هذا القسم يكون تلك الحقيقة المتمثلة عند المدرك مثالا من ذلك الشيء الخارجي مثالا غير مباين لذلك الشيء بل مثالا مساويا له
حاكيا اياه بل عينه باعتبار الذات او مثالا غير مباين للمدرك بل غير حاصل عند المدرك من جهة وجوده العيني الذي هو بهذه

الجهة مباين للمدرك ولا يمكن حصوله عنده بل حاصلا من جهة وجوده الذهني الذي هو بهذه الجهة غير مباين له ويمكن حصوله عنده
والمحكية ماهيته التي هي عينه من حيث الذات لكنه مجردة عن الوجود الخارجي وعن لوازمه وتوابعه بتجريد العقل فرسم ذلك المثال
في ذات المدرك فيدركه اولا وبالذات ويدرك الشيء الخارجي بواسطته وهذا هو القسم الثاني وهذا الذي ذكرنا انما هو شرح كلام
على ما يستفاد منه ظاهرا الا ان المحقق الطوسي في شرح الاشارات حمله على محمل آخر فانه في شرح هذا الكلام والاشياء المدركة تنقسم
الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقته واما في الثاني فهي تكون
غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك
ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند
المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته
مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما
لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنتي عشرة قاعدة مخمسة بل كثير
من المفروضات التي لا تكون اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تحقق اصلا
اذ لا حقيقة له في الخارج ولما كانت هاهنا مدركة فعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيه لا بانه في ابطال القسم الاول
كتحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الثاني والمثال فقوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التي لا تحتاج الى
الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ انتهى كلامه ره واقول ان ما ذكره ره لا يخفى عليه ان
حمل هذا الكلام على الاستدلال المذكور بابطال القسم كانه لا يلائمه سياق ظاهر كلام الشيخ بل ان ظاهر سياقه يدل على ان الاشياء الخارجة
عن ذات المدرك تكون على قسمين وان حقيقته المتمثلة عند المدرك تكون على نوعين كما حملنا عليه كلامه ومع تقدير حمله على ما حمله
ايضا فكانه لا يتم البيان الذي ادعاه اذ هذا البيان انما يتم في الاشياء التي لا وجود لها في الخارج ولم يتبين منه ان الاشياء التي لها
وجود خارجي وحقيقة خارجية لا يمكن ان تتمثل حقائقها عند المدرك اللهم الا ان يقال ان مراده ان الشيخ احال ذلك على الظهور حيث انه
كما لا تتمثل الحقيقة الخارجية من الشيء الذي لا يكون له وجود في الخارج عند المدرك اذ لا وجود له ولا حقيقة لكن من الظاهر انه لا تتمثل
عنده الحقيقة الخارجية من الشيء الذي له وجود في الخارج اذ لو كان كذلك لكان يترتب على تلك الحقيقة المتمثلة الآثار الخارجية المطلوبة
ولكان لا فرق بين الوجود العيني والوجود الذهني وهذا باطل بالضرورة وان الظاهر ان ما ذكرناه ارجح لعين المحذور في قول
الشيخ غير مباين له الا المدرك وقد عرفت انه يكون راجعا الى الشيء ايضا واما قوله ره اخيرا والمثال قوله او يكون مثال حقيقته
هو الصورة المنتزعة او الصورة التي لا تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فكانه اشارة الى تعميم المثال
بحيث يشمل الصورة المنتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج والصورة التي حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
الخارجية مستفادة منها او لم تكن كما ذكره في سابق ولذا كان حمله ايضا على تعميم المثال بحيث يشمل الصورة المنتزعة من الاشياء

الخارجية وماهيات الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كما ذكرنا وهو ره العلم واذ قد عرفت ذلك فاعلم ايضا ان ما ذكره الشيخ في
الاشارات من تنويع الادراك الى الانواع الثلثة اعني الحس والتخيل والتعقل ربما ترى انه كونه مخالفا لما ذكره في الشفا حيث نوعه
الى الانواع الاربعة اعني الحس والتخيل والتوهم والتعقل وكان وجه ما ذكره في الشفا ان ذلك بيان للواقع واما وجه ما فعله في الاشارات
فلعله هو ما اعتذر عنه المحقق الطوسي في شرحه قال ان الادراكات اذا ثبتت له مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه
لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بشركة الخيال وذلك تخصيص مدركه ولغير جزئيا ولذلك لم يعتبره
الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه انتهى وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فلنتكلم في تحرير ما نقلنا عن الشيخ في
الشفا في باب العلم وانه عرض وما اورد عليه من الشبهة واجاب عنه فنقول ان ما ذكره من الشبهة مبنيا على ان ماهية الاشياء الذهنية هي
الشيء الخارجي بل مطلقا هو ماهية المجردة عن الوجود الخارجي وعن توابعه وكذا قوله على ان العلم عرض من مقولة الكيف فيكون ذلك
من احدى القرائن على ان مذهب الشيخ هو المعروف من مذهب الحكماء من القول بوجود الاشياء بماهياتها في الذهن دون القول بالاشباح
وان العلم من مقولة الكيف دون الفعل والانفعال او الاضافة وبيان الشبهة هو انه لا يخفى ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء او
المكتسبة من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض حيث ان العلوم لا تخلو عنها ان الماهيات التي تكون للجواهر
والاعراض مجردة عن وجوداتها العينية وعن موادها ولا يخفى ايضا ان تلك الصورة التي هي حالة عرض لصدق حده وهو الموجود في الموضوع
عليه لكونها ايضا موجودة في موضوع هو النفس وكذا هي من مقولة الكيف لصدق حده ايضا وهو انه عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته
لكونها ايضا كذلك وبالجملة لا يخفى ان تلك الصورة التي هي حالة في النفس عرض وان لم تكن لكونها من مقولة الكيف ثم نقول ان كانت
صور الاعراض وماهياتها التي هي حالة في النفس اعراضا فصور الجواهر وماهياتها التي هي حالة فيها كيف تكون اعراضا والحال ان الجوهر يكون الجوهر
جوهرا ماهيته لا تكون في موضوع البتة ويجب ان تكون ماهيته محفوظة في كل الاحوال سواء انتسبت له ادراك العقل لها او ثبت له
الوجود الخارجي والحاصل ان تلك الصورة التي هي حالة والماهية المتمثلة في النفس من الجواهر لا سترة في انها عرض فاما ان يكون معنى الجوهر ذاتيا
لما تحته من الجواهر حتى انه كما هو راي بعض او عرضيا له كما هو راي اخرين وعلى الاول فكيف يكون ذاتي الشيء مختلفا وكيف يمكن ان
يكون مقتضى الذات لا يترتب عليه وكيف يمكن ان ينقلب الذات مع ان كل ذلك محال بالضرورة وعلى الثاني فلا سترة في ان ذلك
معنى عرضي لازم له فكيف يمكن ان يترتب عليه ذلك العرض تارة ولا يترتب اخرى وكيف يمكن ان ينقلب العرض اللازم الى العرض
المفارق وهذا بيان الشبهة واما بيان الجواب عنها فهو ان ماهية الجوهر على ما يقتضيه حده بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه
الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة التي هي حالة في العقل ايضا فان ماهيته شانها ان تكون اذا وجدت في الاعيان وجدت لا في
موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر شانه ذلك الا ان يكون وجوده في الاعيان لا في موضوع واما وجوده في العقل
بهذه الصفة اي ان لا يكون في موضوع فليس ذلك ماخوذا في حده من حيث هو جوهر اذ ليس حد الجوهر انه اذا كان في العقل كان لا في
موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع والحاصل انه على تقدير كون معنى الجوهر

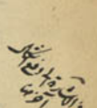
عرضيا لما تحته لازما لها نقول انه عرض لازم لوجوداتها العينية الخارجية كسائر لوازم الوجود الخارجي ولا سترة في ان هذا
المعنى اي كونه موجودا لا في موضوع لا يتخلف عن تلك الجواهر من حيث وجوداتها الخارجية واما تخلفه عنها بحسب وجوداتها العقلية
فليس ذلك منافيا لما يقتضيه حد الجوهر وعلى تقدير كون معنى الجوهر ذاتيا لما تحته نقول انه حيث اخذ في حده الوجود وان يكون
موجودا لا في موضوع فذلك الوجود معناه الوجود الخارجي لا الذهني ولا الاعم منهما ولا سترة في ان هذا المعنى يصدق على الجواهر التي
هي افراده بحسب وجوداتها الخارجية ولا يتخلف عنه ولا ضير في ان يتخلف عنه بحسب وجوداتها العقلية وحصولاتها الذهنية وهكذا
نعلم ان المعنى المعتبر في معنى العرض الماخوذ في حده ايضا ان يكون وجوده العيني في موضوع واما كون وجوده الذهني في موضوع
فليس ماخوذا في حده فعلى هذا تكون ماهيات الاعراض الحاصلة في الذهن من حيث وجودها الذهني اعراضا موجودة في موضوع هو النفس
ليس ما يتحقق عرضيتها كما ان كون ماهيات الجواهر التي هي حالة في الذهن من حيث كونها كذلك اعراضا موجودة في موضوع لا ينافي جوهريتها فظهر
من البين ان المعتبر في تلك الماهية التي هي حالة في الذهن كونها مجردة عن الوجود الخارجي مطلقا ولا يلزم من هذا ان لا يكون تحقق لتلك الماهية التي
فيه شيء مما له مدخل فيه للوجود الخارجي ومن جملته معنى الجوهر والعرض حيث ان المدخل فيه انما هو للوجود الخارجي خاصة كما ذكرنا من ان الجوهر
ما لا يكون بحسب وجوده الخارجي في موضوع وان العرض ما يكون بحسب وجوده الخارجي في موضوع فيلزم من ذلك ان لا تدخل تلك الماهية
بحسب وجودها الذهني تحت مقولة من المقولات ولا ان لا يصدق عليه معنى الجوهر ولا معنى العرض فكيف يصدق عليه معنى العرض كما ذكرت
قلت الحاكي كل الا ان لتلك الماهية التي هي حالة من حيث حصولها في الذهن وقيامها بنفس جزئية كسائر الوجود العيني ايضا كما سنبينه بيانا
فهي بذلك الاعتبار تكون عرضا ومن مقولة الكيف سواء كانت هي ماهية الجوهر او ماهية العرض ثم انه بما ذكره الشيخ في جواب الشبهة المورودة
في الجواهر والاعراض كما ذكرنا بيانه كما سيندفع الشبهة عن ذلك كذلك تندفع الشبهة اذا اوردت في مطلق الذاتيات ومطلق العرضيات
اللازمة للوجود الخارجي مثلا اذا قلنا فانه لا يخفى ان الصورة الحاصلة من الانسان هي ماهية الانسان مجردة عن الوجود الخارجي ومن المعلوم
ان الماهية الانسانية ماهية نوعية معناها الحيوان الناطق التي من شانها ان يصدر عنها الحس والحركة الارادية وادراك الجزئيات والكليات
ولا سترة في ان تلك الماهية من حيث انها موجودة في الذهن لا يصدر عنها تلك الامور بالفعل ولا هي مما من شانها ان يصدر عنه تلك الامور
فكيف يتخلف عنه ذاتياتها وما هو من مقتضى ذاتها قلنا في جوابه انا سلمنا ان تلك الماهية هي الماهية الانسانية التي هي الحيوان الناطق لكنا
نقول ان معنى الماهية الانسانية انها من شانها ان يصدر عنها تلك الامور اذا وجدت تلك الماهية في الاعيان لا انها من شانها ان تكون
يصدر عنها تلك اذا وجدت في الذهن ايضا فهي سواء وجدت في العين او في الذهن من شانها انها في وجودها العيني يمكن ان يصدر
عنها تلك الامور فعلى هذا فصدور تلك الامور التي هي من مقتضى ذات الانسان او امكان صدورها فيه مما للوجود الخارجي مدخل
فيه وان كان ذاتيا له ولا ضير في انه اذا جردت تلك الماهية عن الوجود الخارجي وحصلت في الذهن لم تكن صفتها كذلك من حيث انها

موجودة فيه نعم ربما يتحقق لها من حيث وجودها في الذهن امور اخر كالكلية والجنسية والفصلية وامثال ذلك مما لا مدخل للوجود
الخارجي بل انما المدخل فيه للوجود الذهني خاصة وعلى هذا فقس الحال في ماهيات سائر ذاتياتها وكذلك لو قال قائل انه لا يخفى انه
عند ادراكنا او تعقلنا مثلا للحار والبارد او للحرارة والبرودة او المستقيم والمعوج او الاستقامة والاعوجاج تحصل في الذهن ماهيات
تلك الامور كما ذكرت فيلزم ان يكون الذهن حارا باردا معوجا مستقيما اذ لا معنى لهذه الا ما تحصل فيه ماهية الحرارة والبرودة والاستقامة
والاعوجاج وايضا يلزم ان يجتمع فيه الامور المتضادة من جهة واحدة ويتصف بها فيكون هو متصفا بكل الامور التي حصلت فيه وكل ذلك
باطل بالضرورة قلنا في جوابه انا سلمنا ان الحاصل في الذهن هو ماهيات تلك الامور لكنا نقول ان تلك الاثار والاحكام مترتبة على
وجود تلك الماهيات في الاعيان فقط فتلك الماهيات سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان من شانها انها في وجوداتها العينية
يمكن ان يصدر عنها تلك الاثار والاحكام ولا محذور في ان لا يترتب تلك الاثار والاحكام عليها من حيث تجردها عن الوجود الخارجي
حين وجوداتها الذهنية لكونها غير لازمة لوجودها الذهني مع ان الاتصاف بكل هذه الامور بمعنى تحققها متوقف على ان يكون تلك
المحال مما من شانها ان تنفعل عنها وتتصف بها ولا نسلم ان الذهن كذلك ولذلك لا يلزم عند تصورنا وادراكنا الارض والسماء مع كون
المتصور منها ماهيتها ان يكون الذهن عظيما مثلهما فتدبر ثم ان قول الشيخ فان قيل ان العقل ايضا من الاعيان قيل اريد بالعين التي اذا
حصل فيه الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه اراد به الجواب الذي ذكره عن تلك الشبهة وجواب عن الايراد بيان الايراد انه
حيث ذكر في الجواب اولا ان معنى الجوهر وماهيته انه الموجود في الاعيان لا في موضوع فلا ينافي ان يكون بحسب وجوده الذهني في موضوع اورد
عليه ثانيا ان ماهية الجوهر بحسب وجودها في الاذهان ايضا لها وجود في الاعيان حيث انها بحسب هذا الوجود موجودة في العقل اي النفس
ولا سترة في ان العقل من الموجودات العينية فالموجود فيه ايضا موجود بوجود عيني والحال ان الجوهر بحسب هذا الوجود العيني موجود في موضوع
فكيف يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود العيني موجودا في موضوع وكيف يمكن ان يكون ماهية الجوهر باحد الوجودين العينيين جوهرا وبالوجود
الاخر العيني عرضا وبيان الجواب ان معنى الموجود في العين ليس انه الموجود في عين اخر غير نفس ذلك الموجود بل المراد بالعين هو عين
ذلك الموجود ومعنى الموجود في العين انه الموجود في نفسه وفي حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض اياه وعن كل ما سواه وهذا المعنى
هو المراد من سائر العبارات التي يعبر بها عنه كالموجود في نفس الامر فان المراد بالامر هو ذلك الموجود وبالنفس ذاته وبالموجود في نفس الامر
الموجود في نفسه وفي حد ذاته مع قطع النظر عما ذكر وهذا المعنى ايضا يراد بقولهم الموجود في الخارج اي انه الموجود في نفسه وفي خارج
الذهن مع قطع النظر عن فرض الذهن وبالجملة فالمراد من هذه العبارات وامثالها كالموجود العيني والموجود الخارجي انه الموجود
في حد ذاته بوجود اصيل سواء كان وجوده في موضوع كالعرض ام لا كالجوهر وجودا يترتب عليه اثاره المطلوبة منه واحكامه وافاعيله
الخارجية وعلى هذا فيكون معنى قولهم الموجود في الذهن والموجود في العقل والموجود في النفس وامثال ذلك من العبارات انه الموجود
ظليا غير اصيل وجودا لا يترتب عليه اثاره واحكامه وافاعيله وان كان موجودا في النفس التي هي عين من الاعيان الخارجية ثم لو كان

ترتب عليها وجوده في العقل اثاره المطلوبة منه لكان ذلك وجودا عينيا ايضا لكن باعتبار اخر فيلزم مما ذكرنا ان كل ما هو موجود
عيني من حيث هو موجود عيني تترتب عليه احكامه لا يكون موجودا ذهنيا من حيث هو موجود ذهني لا تترتب عليه احكامه المطلوبة منه وكذا
بالعكس وانه لو كان موجود ذهني تترتب عليه اثاره واحكامه كان هو من هذه الحيثية موجودا عينيا لا ذهنيا وكذلك يلزم مما ذكرنا
هنا وما ذكرنا سابقا ان الجوهرية والعرضية انما هما باعتبار الوجود العيني من حيث هو وجود عيني وان الموجود في الذهن من حيث هو موجود
ذهني لا يكون جوهرا ولا عرضا وان كان صدق عليه انه بحيث لو وجد في الخارج والعين لكان اما جوهرا او عرضا وان الموجود في الذهن
لو كان بحيث تترتب عليه اثاره المطلوبة منه وكان ذلك وجودا عينيا له باعتبار لكان يصدق عليه انه جوهر او عرض الا انه لا يكون
الا عرضا لكونه من هذه الحيثية موجودا في موضوع هو النفس واذا تمهد ذلك فنقول من المعلوم بالضرورة ان الصورة العقلية
والماهية الحاصلة في العقل من الجوهر مجرده ومادية وبسيطة ومركبة واي قسم منه لا تترتب عليها من حيث كونها موجودة ذهنية تلك
الاثار والاحكام والافاعيل التي تترتب على حقيقته الموجودة في الخارج فليس وجودها في العقل من حيث هو وجود ذهني وان كان العقل
عينا من الاعيان الخارجية وجودا عينيا خارجيا له وحيث لا يصدق عليه بحسب هذا الوجود انه جوهر وكذلك لا يصدق عليه بهذا
الوجود انه وجود عيني فلا يلزم ان يكون ماهية الجوهر بحسب وجوده العيني موجودا في موضوع ولا ان يكون بحسب احد الوجودين العينيين
جوهرا وبالوجود الاخر العيني عرضا وكذلك من المعلوم بالضرورة ان الماهية الحاصلة من العرض اي انواع منه كانت فهي من حيث كونها
موجودة ذهنية مما لا تترتب عليه اثارها واحكامها المترتبة على حقيقتها الموجودة في الاعيان فليس وجودها في الذهن من حيث لا تترتب
عليه اثاره وجودا عينيا لها وكذا ليس عرضيته بهذا الاعتبار بل باعتبار وجودها في الاعيان وجودا تترتب عليه تلك الاثار نعم
ان الماهية الحاصلة في العقل من الشيء مطلقا جوهرا كان ام عرضا ربما تترتب عليها من حيث كونها صورة خاصة قائمة بنفس جزئية ومن حيث
كونها صورة علمية بعض الاثار التي هي من الاثار العينية وهي كونها سببا لانكشاف الاشياء ذوات تلك الصورة على النفس وواسطة ان يدرك
بها النفس المعلوم الخارجي وتنال بها مدركاتها العينية فلذلك يكون قيامها بالنفس منشأ لاتصاف محلها اي النفس بالعلم وبكونها عالمة
بسببها كما يكون الجسم باعتبار حصول السواد فيه متصفا بكونه اسود والذي يوضح ذلك ان العلم من جملة ملكات النفس وقيام ملكاتها بها
مطلقا سواء كانت فضائل كالكرم ام رذائل كالبخل قيام ووجود عيني لها وبسببه يكون منشأ لترتب الاثار عليها والاتصاف محلها اي النفس بها فمن ثم
حيث كانت الصورة العلمية بهذا الاعتبار موجودة في الاعيان وكانت موجودة في موضوع لا استبعاد في كون ماهيات الاشياء الحاصلة
في العقل من حيث كونها صورا خاصة قائمة بالنفس موجودة فيها وجودا تترتب عليه الاثار سواء كانت هي ماهية الجوهر او العرض اعراضا
موجودة في موضوع ولا ينافي في ذلك ان تكون تلك الماهيات بحسب حقائقها ووجوداتها العينية في الخارج غير هذا الوجود العيني في
العقل بعضها جواهر وبعضها اعراضا وكذا لا ينافي ان تكون تلك الماهيات بحسب وجودها الذهني من حيث وجودها في ضمن الصورة

العلية موجودات في نفسه غير مترتبة عليها الآثار المطلوبة ولا تكون هي جواهر ولا اعراضا وقد انشعب من مادة الجامع العام
فاعلم انه كان المراد الموجود في الخارج من جهات الاشياء وحق تكون جواهر او اعراضا لا يكون الا جزئيا حقيقيا وتحقيقه بحيث لا
الكلي بما هو كلي ليس له وجود منفرد بنفسه وانما الموجود في العين هو الشخص المعين كما هو المحقق في محله ولكن الشخص الموجود في الخارج على
راي القائلين بوجود الكلي الطبيعي والطبيعة من حيث هي في ضمن وجود الاشخاص كما هو راي الشيخ وغيره من المحققين عبارة عن
تلك الماهية المأخوذة مع الوجود العيني التشخص الملحوظ معها التشخص الخارجي الماهية بشرط شيء اي بشرط ذلك الوجود والتشخص وبعبارة
اخرى مجموع المشروط والشرط او مجموع العارض والمعروض وهو موجود في الحقيقة في الاعيان وجودا ترتب عليه جميع الآثار المطلوبة
منه وكذا هو موصوف بالجوهرية او العرضية بالذات ومدرك اولا بالحواس وبواسطته تدركه النفس ان كان هو شخصا ماديا وان
كان شخصا مجردا عن المادة فيدركه العقل اولا وبالذات لا بتوسط الحواس واما تلك الماهية الملحوظة في ضمن الشخص التي هي عبارة عن
الطبيعة من حيث هي التي هي من حيث انها ليست الا هي وليست في حد ذاتها لا عامة ولا خاصة ولا كلية ولا جزئية ولا مأخوذة معها
شرط من الشروط ولا قيد من القيود الا نفسها وبالجملة فهي لا بشرط شيء من كل وجه الا انها تقبل لان يقارنها شرط ويجتمع معها وجود فيقبل
مع ذلك ايضا موجودة وجودا عينيا ترتب عليها الآثار في ضمن وجود الشخص الا ان وجودها وجود ضعيف بالقياس الى وجود الشخص ووجود
بالعرض وبتوسط وجود الشخص ولذلك تتصف ايضا بالجوهرية او العرضية بالعرض الذي يدركها هو العقل والنفس بذاتها وليس وجودها في
العقل من هذه الجهة وجودا ذهنيا لها بل وجودا عينيا كما ذكر كذلك الموجود في النفس والعقل من ماهيات الاشياء جواهرها واعراضها
مجردها وماديها سواء كانت تلك الماهية مما يمكن ان يكون لها افراد متعددة في الخارج او لم يمكن بل كان نوعها منحصرا في فرد كالعقول وكالشمس
او لم يمكن ان يكون لها فرد في الخارج اصلا كماهيات الممتنعات وسواء كان ما يمكن ان يكون لها افراد متعددة بحيث يكون تلك الافراد
المتعددة موجودة في الاعيان او يكون كلها معدومة في الاعيان او يكون الموجود منها بعضا منها واحدا كان ام اكثر مع المحال
الباقية انما يكون ماهيات تلك الاشياء مجردة عن تلك الوجودات التي لو كانت هي بتلك الماهيات لكانت منشأ للآثار المطلوبة منها
في الخارج ومعراة عن العوارض الخارجية واللواحق التابعة لتلك الوجودات العينية وتلك التشخصات الخارجية سواء كانت تلك
الماهيات منتزعة عن اشياء خارجية ام لا الا ان تلك الماهيات ان اخذت في الذهن على انها معراة عن الوجود العيني ومجردة عن
توابعه لكنها من حيث حصولها في العقل وقيامها بنفس جزئية يكون لها نحو من الوجود العيني ايضا غير ما هي جردت عنه وهذا الوجود
العيني وجود عيني ضعيف باعتبار ترتب بعض الآثار عليه بالنسبة الى الوجود العيني وباعتبار عدم ترتب جميع الآثار المطلوبة من
الوجود العيني عليه بالنسبة الى الوجود الذهني فكأنه برزخ متوسط بين الوجود العيني والذهني فلذلك تكون هي من حيث الحصول العلم
بالمعلوم ومنشأ لانكشافه للنفس بالعلم وبكونها عالمة بمعلوم وتكون ايضا باعتبار اقترانها بهذا النحو من الوجود معها جزئية وكيفا

خاصا حيث انها بهذا الاعتبار لا تصدق على كثيرين فان الصورة الحاصلة في ذهن زيد من الانسان مثلا من حيث انها حاصلة في ذهنه
لا تصدق على الصورة الحاصلة في ذهن عمرو منه مثلا من حيث هي حاصلة فيه واحديهما غير الاخرى ولكن كانت اصل الماهية المنتزعة
من الانسان الحاصلة في كل من الذهنين واحدة بحسب الذات والحقيقة مع قطع النظر عن الخصوصيات الذهنية وكذلك تكون هي
بهذا الاعتبار عرضا حيث انها قائمة بموضوع وموجودة في موضوع هو تلك النفس التي هي حاصلة فيها قائمة بها سواء كانت هي صورة
منتزعة من جوهر او من عرض وهذه الصورة بهذا الاعتبار ولكن كانت جزئية الا ان مدركها هو النفس بذاتها لكونها حاضرة عنده كما ان
مدركها بالاعتبار الاخير ايضا لا يتبين الا ما هو النفس بذاتها وما اشتهر عندهم من ان النفس لا تدرك بذاتها الجزئيات من حيث هو جزئيات انما هو
في الجزئيات المادية المكتنفة بالعوارض المادية واما الجزئيات المجردة عنها فهي تدركها بذاتها ثم انه من حيث قلنا بوجود الطبيعة من
حيث هي في ضمن وجود الشخص فتكون هي ايضا في ضمن وجود هذه الصورة الحاصلة في الذهن كما ذكرنا سابقا وبتوسطها موجودة بنحو وجود العيني
منه ترتب عليه ما ترتب على وجود تلك الصورة من آثارها المذكورة حيث لم نقل بالقول بوجود الطبيعة من حيث هي في ضمن الفرد لزم
ما ترتب على ذلك الفرد من الآثار ترتب عليه ايضا بأي وجود كان لذلك الفرد ولذلك تكون تلك الطبيعة في ضمن تلك الصورة الجزئية
جزئية ولكن كانت هي في حد ذاتها ومن حيث هي لا جزئية ولا كلية وكذا تكون هي عرضا ايضا ولكن كانت هي ماهية جوهر الا ان ثبوت هذه
الصفات للطبيعة من حيث هي في ضمن تلك الصورة انما هو بالعرض لا بالذات فانها من حيث انها ليست الا هي من غير اعتبار امر آخر
معها كما ذكرنا حالها سابقا ثم ان تلك الماهية الحاصلة في العقل اذا اخذت على انها مجردة عن هذا الوجود العيني ايضا كما انها مجردة عن
سائر الوجودات العينية الخارجية وعن توابعها وبالجملة اذا اخذت بشرط لا شيء بالنسبة الى كل وجود عيني وتوابعه وهكذا اذا اخذت
معتبرة بالنسبة الى الاشخاص التي تكون لها لكن كان يعرض لها الخاص وصفة عليها محمولة عليها مشتركة بين كثيرين كان لتلك الماهية في العقل وجود
ذهني اي وجود ضعيف من المراتب لا يترتب عليها اثر ما من الآثار المطلوبة منه في الاعيان وهي بذلك الاعتبار لا تكون الا
كلية وحيث لا يترتب عليها اثر من الآثار العينية فهي لا تكون جوهرا ولا عرضا وهذا معنى قول بعضهم ان الطبائع الكلية من حيث كليتها
ووجودها الذهني لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس تدخل تحت مقولة الكيف والحاصل ان تلك الماهية الحاصلة
في العقل ان اخذت بشرط وجودها العيني الذي هو نحو من الوجود العيني ولكن كان ضعيفا وبشرط التشخص الذهني وبشرط قيامها بنفس
جزئية فهي من هذه الحيثية صورة جزئية لا كلية وعلم لا معلوم وكذا هو عرض موجود في الموضوع مطلقا سواء كانت صورة الجواهر
او صورة العرض كما ان تلك الماهية ايضا بشرط وجودها في الخارج وجودا عينيا من غير جهة وجودها العيني في العقل من جهة ما ترتب
عليه جميع الآثار المطلوبة منه شخص جزئي موجود في الخارج ومعلوم لا علم وهي بحسب ذلك الوجود قد تكون جوهرا وقد تكون عرضا وان
اخذت تلك الماهية الحاصلة في العقل لا بشرط وجودها العيني وتشخصها الذهني فهي من هذه الحيثية الماهية من حيث هي التي هي في حد ذاتها
ليست الا هي الا انها تتصف بالعرض في ضمن تلك الماهية الموجودة بالوجود الذهني باوصاف وجودها كالوجود العيني والجزئية والعرضية

سوى وصف كونها علما فانها معلومة لا علم كما ان تلك الماهية المأخوذة في حد ذاتها لا بشرط شيء تتصف بالعرض في ضمن
حقائقها والماهيات الموجودة في الاعيان بحسب الوجود العيني الذي ترتب عليه جميع الآثار المطلوبة منه غير الوجود العيني في العقل
باوصاف تلك الحقائق كالوجود العيني والجزئية والجوهرية او العرضية والمعلومية حيث ان اتصاف الماهية من حيث هي بالعرض
باوصاف الماهية الموجودة بالوجود العيني انما هو بحسب ذلك الوجود العيني خاصة واما اذا اخذت تلك الماهية الحاصلة في العقل
بشرط لا شيء اي بشرط عدم اخذ الوجودات العينية وتوابعها معها سواء كانت تلك الوجودات خارجية ام كانت باعتبار الوجود
في العقل ومع ذلك اخذت معتبرة بالنسبة الى افرادها التي تعرض لها مشتركة بينها وبعبارة اخرى اذا اخذت بشرط العموم والشمول او
الخصوص من غير ان تكون ايضا لا بشرط العموم او الخصوص فتلك الماهية الحاصلة في العقل من هذه الحيثية موجودة بالوجود الذهني الذي
لا يترتب عليه شيء من الآثار والاحكام العينية والافاعيل الخارجية المطلوبة من تلك الماهية بحسب وجودها العيني وكذلك هي من هذه
الحيثية لا تتصف بالجوهرية ولا بالعرضية اصلا اذ ليس لها وجود عيني يترتب عليها الآثار من هذه الجهة اصلا حتى تتصف بالجوهرية او العرضية
وكذلك هي من هذه الجهة كلية لا جزئية ومن هذه الحيثية تكون جنسا او نوعا وامثال ذلك من الامور التي هي معقولات ثانية وتعرض هي
لها بحسب وجودها الذهني الا انها من تلك الحيثية معلومة ايضا لا علم فتلخص مما ذكرنا ان اختلاف تلك الماهية الحقيقية بالكلية والجزئية
وبالعلم والمعلومية وبالجوهرية والعرضية وامثال ذلك انما هو بالاعتبار لا بالذات ولا محذور في ذلك اذ كما ان الشيء الواحد يمكن ان يكون
باعتبارات مختلفة جنسا ونوعا ومادة كما علمت فيما سلف يمكن ان يكون باعتبارات مختلفة متصفا بالاوصاف المختلفة المتغايرة
المذكورة بل كلما ذكرنا ما حققه الشيخ في غير موضع من الشفاء مثل ما ذكره في فصل كون الكلية للطبائع الكلية وغيره فليطلع
ثمة وانما لم ننقل العبارة لكون ذلك موجبا للاطناب والله اعلم بالصواب ثم انك حيث تحققت ما حققناه وتبينت ما حررناه

بان كلام الشيخ هنا في مقام دفع الاشكال المورد في الذاتيات ولوازم الوجود الخارجي من حيث الوجود الذهني فاعلم ان في هذا
المقام اشكالا آخر ربما يورد في لوازم الماهيات ينبغي التعرض لدفعه بيانه ان الاشكال انه لا يخفى ان لوازم الماهيات كالزوجية للاربعة
والفردية للثلاثة سواء قيل بانها لوازم الماهية من حيث هي او بانها لوازم الماهية بكلا وجوديها الخارجي والذهني انما هي تلزم الماهية
من حيث وجودها الذهني ايضا كما تلزمها من حيث وجودها العيني فالاربعة مثلا كما انها اذا وجدت في الخارج تلزمها الزوجية ويترتب عليها
العقل منه لكونها اذا وجدت في الذهن ايضا تلزمها الزوجية ويتنزع منها العقل منها لكون الماهية في كلا الوجودين واحدة والازم
لازما لها فيهما وكما ان محل الاربعة بحسب وجودها العيني يجب ان يكون متصفا بها وكذا بالزوجية وكذا محل الزوجية بحسب وجودها العيني
يجب ان يكون موصوفا بها كذلك محلها بحسب وجودها الذهني وهو النفس يجب ان يكون متصفا بها اذ حصلتا فيها فيلزم ان تكون النفس
اربعة وزوجا وكذا يلزم ان تكون النفس ثلاثة وفردا اذ حصلت الثلاثة فيها فيلزم ان تكون زوجا وفردا معا وكل ذلك باطل بالضرورة
ولا يمكن الجواب عن هذا الاشكال بان الاربعة مثلا ماهية اذا وجدت في الخارج كانت زوجا كما ذكر في الجواب عن الاشكال الجوهر والعرض

ولوازم الوجود الخارجي بل في الذاتيات ايضا لان الاربعة بحسب وجودها الذهني ايضا تلزمها الزوجية مع انه قد ظهر مما تقرر
سابقا من ان وجودها في الذهن من حيث حصولها في نفس جزئية نوع وجود عيني لها الا ان نقول على تقدير القول بوجود ماهيات الاشياء
في الذهن تكون ماهية الممتنع ايضا موجودة فيه اذ حصلت في العقل فانه كما قررت سابقا ولكن لا يمكن للممتنع حقيقة موجودة في
الخارج الا انه لها ماهية موجودة في الذهن واذ حصلت في الذهن وكانت حالة فيه يلزم ان يكون محلها وهو النفس موصوفا بالامتناع
وذلك باطل بالضرورة وبيان الجواب ان الاربعة مثلا ولكن كانت اذ حصلت في الذهن ايضا تلزمها الزوجية الا ان اتصاف
محلها بالاربعية او بالزوجية من جملة آثارها المترتبة على وجودها العيني فان اتصاف كل محل بما حل فيه من آثار وجوده العيني
وقيام ذلك الحال بذلك المحل قياما خارجيا ترتب عليه جميع الآثار المطلوبة وليس للاربعة ولا الزوجية بل ولا الثلاثة والفردية
ولا للامتناع بحسب وجوداتها في العقل وجود عيني كذلك ولا قيام خارجي ولذلك لا يتصف النفس التي هي محل لها بحسب وجودها الذهني
بها اصلا نعم ان لها بحسب حصولها في نفس جزئية من حيث حصولها فيه وكونها صورا علمية نحوا من الوجود العيني الضعيف الذي اثره
انما هو اتصاف محلها بالعلم بها وهو هنا حاصل بالضرورة واما سائر آثار الوجود العيني التي من جملتها اتصاف المحل بما حل فيه فلا ترتب
على وجودها في العقل مطلقا وبذلك يظهر الجواب عن الاشكال في كل لوازم الماهيات وكذا في الممتنع فتدبر وهذا الجواب الذي
ذكرنا هو التحقيق في دفع الاشكال وعليه مدار ما ذكره جمع من الافاضل كالسيد الشريف والمحقق الدواني والمحشي الشيرازي من الاجوبة
ولكن كانت عبارة بعضهم في ذلك لا تخلو من خفاء كما يظهر لمن راجع كلماتهم واما الجواب الذي ذكره الشارح القوشجي بالفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به فهو شيء قد تفرد به ولا معنى محصل له لان القيام بالذهن لا معنى له الا الحصول فيه وكذا الحصول فيه لا معنى له الا القيام
به فالفرق تحكم وتفصيل الايراد عليه لا يسعه المقام وهذا الذي ذكرناه كله انما هو بيان الجواب عن الاشكال بالوجوه المتقدمة المذكورة
على تقدير القول بحصول الاشياء باعيانها في الذهن كما هو المذهب الحق واما الجواب عنه على تقدير القول بوجود الاشياء باشباحها فيه
فهو ولكن كان ظاهرا ايضا لان الموجود في الذهن على هذا القول ليس ماهية تلك الاشياء بل اشباحها والصور المخالفة لها في كثير من اللوازم
فلا بعد في ان لا يترتب عليها ما ترتب على حقائقها الموجودة في الخارج وعلى وجوداتها العينية الا ان هذا المذهب لما كان مبنيا على
غير تحصيل كما اشرنا اليه فيما سبق لم ننقل الجواب على تقديره وظن ان القائلين بهذا المذهب كانه دعاهم اليه الفرار عن الاشكال
بالوجوه المذكورة وكانهم حسبوا انه انما يرد على تقدير القول بوجود الاشياء باعيانها في الذهن دون القول بوجودها باشباحها فيه
فلذلك ذهبوا اليه وهو او اهموا والله اعلم بالصواب وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فلنرجع الى شرح كلام الشيخ الذي كنا بصدده فنقول قوله
فنقول قوله والحركة لكم هيئة ان كان ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة الى آخر ما ذكره بيان لنظير لما ادعاه واراد به
على ان معنى الجوهرية للجوهر انه الوجود لا في موضوع سواء كان ذاتيا له او عرضيا لازما له لا يبطل بكون وجوده في موضوع في العقل

طبيعتها المجردة وحدها انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع وبيان الشهادة انه لا كثرة في الحركة
مهيتها وما هو الماخوذ في حدها انها كمال ما بالقوة ومعناه انها اذا وجدت في الاعيان تكون كمالا لما بالقوة لا انها اذا وجدت
في العقل ايضا تكون من حيث وجودها فيه بهذه الصفة اذ ليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى تكون في العقل كمالا لما بالقوة
من جهة كذا مثلا حتى يصير مهيتها محركة للعقل فانه لو كان في العقل حركة بهذه الصفة لكانت صفة لمحلها وهو العقل فيلزم ان تكون هي
محركة لمحلها وان يكون محلها موصوفا بها حقيقة كما في الحركة التي هي مما لها بحسب الوجود العيني وهي حالة فيها قائمة بها حلول العين وقيامها
خارجا فيلزم ان يكون العقل متحركا وموصوفا بالحركة في كل مقولة حتى في الاين مثلا وهذا باطل بل المعنى كون مهية الحركة بهذه الصفة
هو انها مهية تكون في الاعيان بحسب وجودها العيني كمالا لما بالقوة واذا حصلت مهيتها في العقل تكون ايضا بهذه الصفة بمعنى انها في
العقل مهية تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل لانها في كليهما على حكم واحد حيث
انها في كليهما مهية توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كان قلت ان الحركة مهية تكون كمالا بالقوة في الاين مثلا لكل شيء ليوجد فيه ثم
وجدت في النفس لا كذلك لم يلزم منه ان تكون حقيقة مختلفة بل ان حقيقة كما ذكر متحدة وهي انها بحسب وجودها العيني كمال لما بالقوة
سواء عقلت ام لم تعقل وحينئذ لا امتناع في ذلك ولا استبعاد فيه في الحركة كما ينبغي ان يكون لا امتناع ولا استبعاد في ذلك في الجوهر
وقوله وهذا كقول القائل ان حجر المقناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد الى اخر ما ذكره اراد نظيرا اخر وشاهدا اخر مفاده انه كما ان
حقيقة الشيء لا تختلف بحسب اختلاف احكامه بحسب الوجود العيني والوجود الذهني اذا كان حكم ترتب عليه بحسب وجوده العيني كان ذلك
الحكم لا يختلف بحسب ذلك الوجود كما في الجوهر والحركة فكذلك لا تختلف حقيقة الشيء بحسب اختلاف احكامه في وجوده العيني ايضا اذا كان حكم
الذي ترتب عليه بحسب وجوده العيني مما يكون مشروطا بامر ومختصا بحالة مخصوصة كان يكون لازما لوجوده الخارجي ويكون ترتب ذلك الحكم
عليه بالفعل مشروطا بالشرط وان كان من شانه ان يكون له ذلك الحكم مطلقا وكان لا يختلف اصلا وبيان الشهادة ان قول القائل ان حجر
المقناطيس حقيقته انه يجذب الحديد معناه انه اذا وجد في الخارج مقارنا لحديد جذبه فاذا وجد مقارنا للحجية لعلة الاثر ولم يجذبه
ووجد مقارنا للحجية حديدا فجذبه فلم يجب ان يتاثر انه مختلف بالحقيقة في الاحوال الكذا وفي الحديد بل هو في كل واحد منها بالصفة وحده
وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكل ايضا كان بهذه الصفة كما انه اذا كان عند الحديد ايضا كان بهذه الصفة
وحينئذ لا امتناع ولا استبعاد في ذلك بحسب وجود واحد اعني الوجود الخارجي وكان لا يختلف بسببه حقيقة ذلك الشيء الواحد كذلك لا امتناع
ولا استبعاد في ذلك بحسب الوجودين اعني الخارجي والذهني ولا اختلاف حقيقة لذلك الشيء وحينئذ عرفت ذلك عرفت ان حال مهيات
الاشياء في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل مهيتها في الاعيان ليست في
موضوع وقوله فان قيل قد قلتم ان الجوهر هو مهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم مهية المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا
انه لا يكون في موضوع اصلا اراد وجوابه وتوجيه الايراد انكم قلتم ان الجوهر هو مهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم مهية المعلومات

في موضوع

من حيث كونها معلومة موجودة في الذهن في موضوع فكيف هذا وتوجيه الجواب انا حيث قلنا ان الجوهر ما لا يكون بحسب وجوده العيني
الذي يترتب عليه جميع الآثار المطلوبة منه في موضوع والحال ان مهية المعلومات الحاصلة في العقل من الجواهر ليست بحسب ذلك الوجود
العيني في موضوع فقد قلنا ان الجوهر ما لا يكون في موضوع اصلا بحسب وجوده العيني القوي المعتبر في جوهريته وعرضيته تلك المهيات
بحسب وجودها الذهني لا ضير فيه كما بينا وجهه وقوله فان قيل فقد جعلتم مهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم
هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما
وفيه لا تحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان تكون معقولة تلك المهية عرضا اراد ان تكون موجودة في النفس الخ اراد ايرادا اخر وجوابه
ايضا توجيه الايراد انكم حيث جعلتم مهية الجوهر بحسب وجوده العيني لا في موضوع وبحسب وجوده العقلي الذي هو نوع من الوجود العيني في
موضوع فقد جعلتم مهية الجوهر تارة جوهرا وتارة عرضا فكيف هذا وقد منعتم ذلك وبيان الجواب انا قد منعنا ان يكون مهية الجوهر
تارة جوهرا وتارة عرضا بحسب وجود واحد عيني قوي هو المعتبر في جوهريته وهو الوجود العيني الخارجي الذي يترتب عليه جميع احكام
وآثاره مع قطع النظر عن الوجود العقلي وان كان هو باعتبار ما وجودا عينيا ضعيفا لا يترتب عليه جميع آثاره بل بعضه كما ذكرنا فيما مر
ولم نمنع ان يكون مهية الجوهر بحسب الوجود العيني القوي الخارجي جوهرا وبحسب الوجود العقلي وان كان هو نوعا من الوجود العيني الضعيف
عرضا موجودة في النفس لا في موضوع الخ وقوله ولقائل ان يقول ان مهية العقل الفعال والجواهر المفارقة ايضا كذا يكون على الحد يكون معقول
منه عرضا الى آخر ما ذكره اراد ايرادا آخر مع ما ذكره بيانه انما ذكرت من انه يمكن ان يكون مهية شيء موجود في الاعيان جوهرا لا يحتاج الى موضوع
وان كانت معقولة تلك المهية نفسه عرضا اي ان تكون في النفس لا في موضوع على تقدير تسليمه انما يسلم فيما اذا كانت الصورة العقلية منه
مخالفة ولو بوجه للحقيقة الخارجية الموجودة في العين كان تكون الصورة العقلية والمهية الموجودة مهية منتزعة من امر او امور حاصلة
في الاعيان ينتزعها العقل منها بعد تجريدها عن العوارض المكتنفة تجريدا يتولاه العقل كما في العقل الكلي من الجوهر المنتزع من الجواهر
الشخصية العينية بعد تجريدها عن العوارض والمكتنفات واما فيما لا تكون هناك فرق بين الصورة المعقولة والحقيقة العينية فلا نسلم
ذلك وهذا كما في الصورة العقلية من العقل الفعال والجواهر المفارقة حيث ان المعقول منها لا يخلو اما ان يكون معقولا بذاتها
معقولة من غير حاجة الى تجريد عن العوارض المكتنفة لانها لذاتها مجردة عن المادة وعلائقها وعوارضها لا تجريد يحتاج ان يتولاه
العقل وتحصيل الجواب عن هذا الايراد ان الصورة العقلية من العقل الفعال والجواهر المجردة ايضا مما لا فرق فيه بين الحقيقة الخارجية لان
الصورة العقلية منها ايضا عبارة عن مهياتها المجردة عن وجوداتها العينية وعن العوارض المكتنفة كما في الصورة العقلية الكلية
المنتزعة من الجزئيات المادية حيث ان الشيء بوجوده العيني الذي يترتب عليه آثاره لا يحصل في الذهن والا لكان الذهني خارجا ولم يحصل
فرق بين الوجود العيني والوجود الذهني وحينئذ تلك الصورتين يجب ان يكون تجريدها عن الوجود الخارجي وعن تلك العوارض الا ان
التجريد عن الوجود الخارجي في كلتا الصورتين انما هو عمل يتولاه العقل واما التجريد عن العوارض فهو في الصورة الكلية المنتزعة انما هو عمل

العقل وفي تلك المجردات ليس بتعمله اذ هي في حد ذاتها مجردة عنها بل الذي يحصل في العقل مجردة عنها كما هي عليه في الواقع فيكون قد كفي
المؤنة في تجريدها فعلى هذا فاصل التجريد مشترك بينهما وهو في تلك الصورة الكلية بالقياس الى الوجود الخارجي وتلك العوارض جميعا بعمل العقل
وفي المعقول من تلك الجواهر المجردة المفارقة بالنسبة الى الوجود الخارجي بعمل العقل ايضا وبالنسبة الى تلك العوارض لا بعمله وهذا كما ان
المعقول من المتقدمات ليس الا مهياتها المجردة عن الوجود الخارجي وعن توابعه ومع ذلك فليس يحتاج العقل الى تجريدها عنها
اذ ليس له وجود عيني اصلا حتى يجردها العقل عنه بل هي انما يحصل في العقل مجردة عنها على ما هي عليه في الواقع فظهر ان المعقول من تلك
الجواهر المفارقة ايضا يخالف حقيقته بوجه كما في تلك الصورة الكلية فجاز ان تكون حقائقها جواهر والمعقول منها عرضا وحينئذ فلا نقض بالجواهر
المجردة ان وجودها زائد على ذواتها ويمكن تجريدها عنه نعم لو كان شيء من الاشياء مما لا يمكن تجريده عن الوجود الخارجي اصلا لكون
وجوده عين ذاته ولكون تجريد الشيء عن نفسه ممتنعا كما في ذات الواجب تعالى فليس هناك حقيقة ومهية متغايرتان بل ان مهيته عين
حقيقته وهما عين وجوده بالحقيقة ولا يمكن هناك حصول مهية مجردة عن الوجود الخارجي في العقل حتى يمكن له ان يدركه ولذلك قالوا
انه لا يمكن للعقل ادراك كنه ذاته تعالى ومعناه انه ليس له كنه حتى يمكن ان يعقل اذ الكنه عبارة عن المهية المجردة عن الوجود الخارجي وهي
منفية في شانه تعالى وتقدس لا ان له كنها ولا يمكن ادراكه فتبصر وهذا الذي ذكرنا هو تلخيص السؤال والجواب مع بعض زوائد وتحرير
كلام الشيخ فيها هو انه لقائل ان يقول ان مهية العقل الفعال والجواهر المجردة المفارقة ايضا يلزم ان يكون حالها كما ذكرت في الجواهر غيرها
من كون حقائقها جواهر والمعقول منها عرضا الا ان ذلك لا يصح فيها لان المعقول منها لا يخلو اما ان لذاتها معقولة من غير حاجة الى تجريد
في تعقلها وحينئذ لم يكن هناك اختلاف في الذات باعتبار الوجود العيني والذهني حتى جاز تحصيل الاختلاف بالجوهرية والعرضية منقولا
في جوابه ان القائل ان ليس الامر كما ذكرت من ان المعقول منها لا يخلو فان معنى قولنا انها لذاتها معقولة هو انها تعقل ذاتها بذاتها لا
لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة وعلائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج ان يتولاه العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها يكون من كل
وجه هو او مثله او مثلها اذ ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان يوجد ذاتها بهويتها العينية الخارجية في النفس ويكون تلك الهوية الخارجية
هي بعينها صورة عقلية حاصلة للنفس فقد اختلف ان قلنا قولا محالا فان ذاتها بوجودها العيني مفارقة عن المادة وعن علائقها حتى عن
الحصول في شيء والنفس ولا يصير نفس في انها بوجودها العيني صورة للنفس الآن وصورة عقلية له ولو صارت ذاتها بوجودها العيني صورة
للنفس لكانت تلك النفس قد حصل فيها صورة كل شيء وعلمت كل شيء بالفعل اذ ذات العقل الفعال مثلا بوجوده العيني في ذاته حصل
فيه صورة كل شيء وعالمة بكل شيء فاذا حصلت هي بوجودها العيني الذي يتبع حصولها حصوله فيها بجميعها في نفس يلزم ان يكون النفس ايضا
هي ايضا عالمة بكل شيء بالفعل والوجدان يشهد بكذبه وايضا لو كانت كذلك لكانت نفس ذات العقل الفعال والجواهر المجردة صورة
لنفس واحدة وبقي النفوس الاخرى ليس لها الشيء الذي يعقله حيث ان الموجود منه قد استبدت بها نفس واحدة وانفردت بحصولها فيها
وحصولها لها وكونها صورة لها فلم يمكن ان تكون هي صورة لنفوس اخرى ولا ان يعقلها نفس اخرى غير النفس العاقلة لها اولا اذ لو كان

ذلك

ذلك لا يمكن كون شيء واحد بالعدد موجود بوجود عيني اصيل منفرد بذاته صورة لمواد كثيرة كنفوس متعددة لان مان يلزم فيها
بل بان يكون هو بعينه بوجوده العيني الشخصي منطبعا في تلك المادة وفي اخرى وفي اخرى وهذا محال بوجوه تامل قد عرفتها انت
في الكلام في النفس وفي مواضع اخرى نعم لو كان شيء واحد بالعدد صورة لمواد كثيرة ونفوس متعددة بان يؤثر فيه كان يحصل
في كل مادة منها وفي كل نفس من تلك النفوس صورة منتزعة منه او مهيته المجردة عن الوجود العيني وعن العلائق المادية وتتاثر تلك
المادة وتلك النفس عنه وتقبله وبعبارة اخرى ان تنتزع كل نفس من تلك النفوس صورة من ذلك الشيء الواحد بالعدد ومهيته
مجردة منه وتحصلها وتجعلها حاصلة في ذاتها فتقبلها لكان لا مانع من ذلك ولا استحالة فيه وحينئذ عرفت ان ذوات تلك الاشياء
ان العقل الفعال والجواهر المجردة لا توجد بوجوداتها العينية في النفس اذ حيث عرفت انها عند كونها معقولة انما يحصل في النفس
مهياتها المجردة عن الوجود العيني وعن اللواحق كما في غيرها من المعقولات فثبت عندك اذن ان تلك الاشياء انما يحصل في النفوس منها
مهياتها المجردة لا ذواتها بوجوداتها الشخصية العينية ويكون حكمها حكم سائر المعقولات من الجواهر التي هي مهيات كلية مجردة
عن الوجود الخارجي وعن المادة وعلائقها الا في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر المادية تحتاج الى تقشيرات وتجريدات عن الوجود
العيني وعن المادة وعن علائقها حتى يتجرد منها ويتعقل وهذه الاشياء والذوات العقلية لا تحتاج الى شيء غير ان يوجد العقل كما هو
فيطلع بها النفس اي لا تحتاج الى تقشير وتجريد عن المادة وعلائقها لكونها في حد ذاتها مجردة عنها وقد كفيت النفس المؤنة في تجريدها
عنها فتطلع عليها كما هي عليه فيه وان كانت تحتاج الى تجريد عن الوجود العيني كما في غيرها من المعقولات وحيث تحققت هذه
تبينت ان هذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج اي القائل المذكور الذي ادعى ان المعقول من العقل الفعال والجواهر المفارقة لكونها
فلا يجوز ان يكون عرضا وليس فيها اثبات ما ذهب اليه ثم ان قول الشيخ فنقول ان هذه المعقولات سنبين من امرها بعد ان ما كان من الصور
الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان تقوم مفارقة بذاتها الى آخر ما ذكره في الفصل اعادة بيان لما ذكره قبل مع زوائد وفوائد وفيه
اشارة الى امور منها ان المعقول من الجواهر المفارقة انما يكون مهياتها المجردة عن الوجود العيني وعن المادة وعلائقها ومنها ان
المعقول من الاشياء المادية التي تقوم بالمادة بحسب الوجود العيني كلها ايضا سواء كانت تلك الاشياء بحسب الحد ايضا متعلقة بالمادة
كالصور الطبيعية او لم تكن بحسب الحد متعلقة بها كالتعليميات مثل التقعير والتربيع والتثليث فانها مما هو بحسب الحد يمكن ان يتصور
مجردا عن المادة لكنه بحسب الوجود الخارجي متعلق بها وان القول بان الصور الطبيعية والتعليميات يجوز ان تقوم مفارقة بذاتها
وان المعقول منها مجردة في غير ان يتوهم لمادة تقارنها حتى يحصل العقل لاشياء المفارقات عن المادة وهي بهذا الاعتبار معلومة
باطل وهذا القول هو ما حكاه في الشفاء عن اقوام من الاوائل قال وظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كان ثنين في
معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الموجود المفارق
موجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد

وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تنت ولو كان الموصوف بافلاطون ومعلم سقراط يقول
في هذا الراي ويقولون ان الانسانية معنى واحد موجود اشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد
فهو اذن المعنى المعقول المفارق وقوم اخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل للمبادي وجعلوا الامور التعليمية التي تفارق بالحدود
مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الصور الطبيعية انما تتولد
بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذن اذا قارن المادة صارت فطوسة وصار معنى طبيعيا وكان
للتقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي ان يفارق واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما
التعليمات فانها عنده معان بين الصور وبين الماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز عنده ان تكون بعد قائمة الا مادة
لما اخر ما ذكره في ذلك الفصل وذكر مذاهب اخرى في ذلك وابطلها وناقضها وبالجملة فخلاصة ما ذكره فيها اشارة الى ابطال ما حكاه من
والعلماء من القول بالمثل التي ذهب اليها افلاطون وغيره وقالوا انها قائمة بالذات مجردة عن المواد وهي بهذا الاعتبار معقولة
من الاشياء المادية سواء صور طبيعية او تعليمات باطل كما ابطله في موضع اخر وعلى تقدير تسليم جواز كونها مفارقة الذات فهي
ايضا لا يمكن ان تكون بوجودها العيني علوما ولا معلوما لان المعقول منها ايضا انما هو مهياتها المجردة كما في الذوات المفارقة
ان الصورة العقلية اي صدق كل شيء موجود او مادي جوهرا او عرض فهو عرض في النفس كما مر وهذا الذي ذكرنا انما هو بيان مقاصده في هذا
المقام واما تحرير كلام هؤلاء ان هذه المعقولات مطلقا مستغنين عن المادة معد في موضع بطل فيه المثل الافلاطونية ونحوها ما كان من الصور
الطبيعية والتعليمات فليس يجوز ان يقوم مفارقا فانه انما يجب ان يكون هو في وجوده العقلي يجب كونه معلوما في عقل او في نفس وكان
من الاشياء مفارقة عن المادة يجب وجوده العيني كالذوات المجردة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لما ليس هو علمنا بها التي هي
العقلي ووجودها من حيث كونها معلومة لنا حاصلة في عقولنا ونفوسنا وجودها لنا بوجودها العيني الذي هي بذلك الوجه مباينة لنا ولا يمكن ان
تصير صورة لنفس انسان كما مر بل يجب ان نتاثر عنها ان تحصل صورها لنا بحيث يمكن ان تصير صورة لنفوسنا وتنطبع وتتاثر عنها
فيكون ما نتاثر عنها اثر تاثرنا عنها وانفعال نفوسنا عنها او الشيء الذي به نتاثر عنها اي الصورة العلمية والكيفية الحاصلة في نفوسنا هو علمنا
بها اي منشأ لحصول العلم بها وان شئت فهو علمنا بها وتكون تلك المهية الحاصلة معلومة لنا كالامر الخارجي وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليمات
مفارقة وجوزناها فانما تكون علمنا بها او ما يحصل لنا منها من الاثار او الكيفية الحاصلة ولم تكن نفسها بحسب وجوداتها العينية المفارقة
المباينة لنا توجد لنا مستقلة الينا لانا قد بينا بطلان هذا في مواضع وقد بينا فيما سلف ايضا ان الموجود العيني بوجوده العيني لا يمكن ان
يحصل في نفس ولا ان يصير صورة لنفس بل الموجود لنا من تلك الصور المفارقة ايضا كما في غيرها من الذوات المجردة هي الاثار الحاصلة منها
الحاكية لها لا انفسها وهي مهياتها المجردة وبالجملة فتلك الاثار الحاكية لها هي علمنا بها باعتبار ومعلومة لنا باعتبار اخر وذلك الاثر يحصل
لنا في ادراكنا وحسنا او في نفوسنا والاول باطل اذ قد بينا في موضعه انه لا تحصل لنا في ادراكنا حيث ان الموجود في المادي من

من حيث هو موجود في المادي لا يكون الا ماديا وهذا باطل اذ قد بينا في مواضع وسنبين ايضا ان تلك المعقولات من حيث كونها معقولات
مجردة عن المادة فيتعين انها تحصل في نفوسنا ثم نقول ان تلك المعقولات الحاصلة في النفس لا بد انها في انفسها اثار في النفس لا ذوات
تلك الاشياء المعقولة حيث ان ذواتها بوجوداتها لا تحصل للنفس ولا لاشياء اخرى هي امثال لتلك الاشياء قائمة تلك الامثال
بذواتها لا في مواد بدنية او نفسانية حيث انها لو كانت كذلك يلزم ان يكون ما لا موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه لان الصورة
العقلية من حيث كونها صورة علمية وان كانت حاصلة من ذات واحدة فهي باعتبار تعدد النفوس التي حاصلة فيها متعددة متكثرة واذا
كانت قائمة بذاتها لا في مواد بدنية او نفسانية كانت بحيث لا موضوع لها بوجه يلزم ان يتكثر نوعها بلا سبب يتعلق به بوجه وهو محال
كما تبين في موضعه وحيث كان كذلك فهي قائمة اما في مواد بدنية او نفسانية والاول باطل فتعين ان تكون هي قائمة في مواد نفسانية
اي قائمة في النفس بحيث كانت النفس موضوعة لها فثبت انها اعراض في النفس وهذا هو المطلوب وقد تم بذلك تحرير كلام الشيخ وتقع
بيان بعض ما كان بصدده من بيان معنى الادراك وكيفيته وبيان صنف الادراكات التي للانسان وكيفية ادراك المعاني الكلية
وتعقل المعقولات ومنه اتضح بيان كون المعاني الكلية والمعقولات الحاصلة في النفس بذاتها مجردة عن المادة وعلائقها وهذا
ايضا احد المقاصد في هذا الباب والى هنا انه اتضح ايضا بما ذكرنا ان ما يحصل في العقل من الاشياء المعقولة انما هو مهياتها مجردة عن
المادة وعن علائقها سواء كان ذلك لا بتجريد يتولاه العقل بل لوجود المعنى كما هو عليه فيه كما في المعقول من الذوات المفارقة
عن المادة او بتجريد يتولاه العقل كما في غيرها من الماديات فلا يقتضي ذلك المعقول مطلقا من حيث هو معقول ما يقتضيه المادي من
حيث هو مادي من حد من الكم والكيف والوضع والاين ونحو ذلك مما هو تابع للمادة بل الماهية المعقولة من حيث هي معقولة مجردة عن
المادة وعن تلك اللواحق اجمع وان كانت بحسب وجودها العيني مما يعرض تلك اللواحق التابعة للمادة فالذوات المجردة المفارقة
ان كان لها وجود في الخارج فهي كما انها في الوجود العيني مجردة عن المادة وتوابعها كذلك هي في وجودها العقلي مجردة عنها اذ الموضوع
انها كما هي عليه منطبقة في النفس وكذا الانسان مثلا وان كان بحسب وجوده العيني مخصوصا محفوفا بالمادة وعوارضها لكنه بحسب
وجوده العقلي ليس كذلك بل هو امر كلي مجرد عنها لانه لو كان في وجوده العقلي ماديا محفوفا بتلك العوارض من مقدار معين
واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك لم يكن مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون كليا مشتركا بين كثيرين فقد وجب
تحقيق ما قلناه عليك وتبين ان الصورة العقلية مطلقا يجب ان تكون من حيث وجودها العقلي مجردة عن المادة وعلائقها
ثبت ان النفس الناطقة الانسانية التي هي مدركة بذاتها للصور العقلية المجردة وهي حاصلة فيها بذاتها يجب ان تكون هي ايضا مجردة
عنها مثلها اذ لو لم تكن هي مجردة مثلها بل كانت مادية محفوفة بعوارض مادية ولا اقل بوضع معين للزم ان تكون الصورة العقلية
الحالة فيها بذاتها العارضة لها غير مجردة ايضا لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والكم المعين والكيف المعين والوضع
المعين يوجب اختصاص الحال فيه بذلك ولا اقل باختصاصه بالوضع المعين وبعبارة اخرى الصورة العقلية ليست بذات وضع
وكل حال في مادي جسم او جسماني فهو ذو وضع فليس محلها الذي هو النفس ماديا بل مجردة عنها وبما ذكرنا تم بيان ان النفس الانسانية الناطقة

فان الصورة العقلية ... الكلية والمعقولة مجردة عن المادة

من حيث هي مدركة للمعاني العقلية مجردة عن المادة وعن توابعها فثبت ان تلك الصور العقلية التي تلك الصور مجردة قائمة بغيرها هو
النفس والنفس مجردة قائمة بذاتها واتضح البرهان على ذلك فهو ايضا من مقاصد الباب بل ما ينتهي اليه المقاصد الا فوق ذلك عليك
ان هذا البرهان على التقرير الذي قررناه برهان واضح تام لا يرد عليه شيء من الاعتراضات التي اوردوها عليه او يمكن ان تورد مثلا قيل
ان هذا البرهان مبني على ان العلم والادراك انما هو بارتسام صورة المعلوم والمدرك في ذات العالم والمدرك وهذا غير مسلم لجواز ان
يكون باضافة الاشياء الى النفس من دون ارتسام صورة منها بل هي مجردة فيلاحظ النفس من هناك كما تدرك الاشياء في الخارج
في الاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد اضافة من غير ان ترتسم صورة شيء في شيء اصلا فان هذا الاعتراض مندفع عنه لانا قد بينا
فيما سبق ان العلم بالمعنى المصدري وان كان عبارة عن اضافة شيء الى شيء لكنه بعينه ما يحصل باضافة انما هو صورة حاصلة من شيء
في شيء وبينا ايضا هناك انه ما لم تحصل تلك الصورة الحاصلة لا يحصل العلم ولا الادراك مطلقا الا ان الصورة الحاصلة من الشيء الخارجي
المادي انما تحصل في الات النفس وبتوسط حصولها فيها وادراكها فيها انما تكون هي مدركة للنفس بالادراك الحصولي اذا اخذ كونها
صورة للمعلوم ومعلومة او بالادراك الحضوري اذا اخذ كونها علما وحاضرة بذاتها عند النفس والصورة الحاصلة من المفارق المجرد
وكذا الصورة العقلية الكلية انما تحصل في النفس بذاتها فما لم تحصل تلك الصورة الحاصلة المدركة في ذات المدرك لم يحصل الادراك
فتلك الصورة هي الاصل في كونها منشأ للادراك والعلم وان كان يحصل هناك انفعال خاص واضافة خاصة او تعلق خاص ايضا
ولا مناقشة في اطلاق اسم العلم او الادراك عليها فما ذكره هذا القائل من ان العلم يجوز ان يكون بمجرد اضافة الاشياء الى النفس من دون
ارتسام صورة منها فيها بل هي مجردة اخرى او من دون ارتسام صورة شيء في شيء اصلا باطل وايضا انا لا نمنع ان تكون صور الاشياء مرتسمة في
مجرد اخر كالعقل الفعال مثلا فيلاحظها النفس من هناك كما في حالة ذهولها عنها وحفظها لها بالعقل الفعال فيلاحظها فيه الا انا
ندعي انها عند ملاحظة تلك الصورة فيه تحصل تلك الصورة كما هي عليه في النفس بالقياس اليها وهذا معنى ملاحظتها اياها من هناك فتدبر
ومثل ما قيل سلمنا ان العلم بارتسام الصورة لكن جاز ان لا تكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار
فح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة
مجردا عنها فانه ايضا مندفع عنه حيث ان ما ذكره مبني على ان تلك الصورة عبارة عن اشباح الاشياء كما هو عند القائلين بحصول الاشياء
باشباحها في الذهن وقد تبين بطلان هذا المذهب وتبين ان تلك الصورة عبارة عن مهيات الاشياء باعيانها في الذهن مجردة عن
المادة وعن علائقها فتذكر ومثل ما قيل سلمنا كون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان لا يلزم من اتصاف النفس الناطقة
بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض
مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها
بحسب ذاتها وبعبارة اخرى يمكن ان تكون تلك الصورة بالذات مجردة وبتوسط محلها مادية او ان يكون كونها مادية بالعرض كما

قوله اشارة الى ان النفس الناطقة الانسانية مجردة عن المادة

قوله اشارة الى دفع شكوك واوهام ربما يمكن ان تورد على ... النفس الانسانية الناطقة

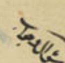
الطبيعة من حيث هي فان طبيعة الانسان مثلا من حيث هي هي مجردة وهي من حيث وجودها في ضمن الاشخاص الخارجية مادية ويؤيد ذلك
انه اذا جاز ان يكون الشيء بحسب وجوده العيني جوهرا وبحسب وجوده الذهني عرضا كما ذكرت فلم لا يجوز ان يكون الشيء بحسب ذاته من حيث
هي او بحسب ذاته من حيث الوجود العيني مجردا عن المادة وتوابعها وبحسب وجوده الذهني ماديا محفوفا بها فان هذا الاعتراض ايضا
مندفع اما ما ذكره اولا فلان اتصاف الحال بصفة المحل اذا كان من شأن ذلك الحال ان يتصف بتلك الصفة او نحو فهما بالذات او
بالعرض مما لا يمكن انكاره واما عدم اتصاف الحركة بالبياض الذي هو صفة الجسم الذي هو محلها فانما هو لاجل انه ليس من شأن الحركة الاتصاف
بالبياض ولا بخلافه لا بالذات ولا بالعرض واما ما ذكره ثانيا فلانا قد بينا فيما سبق ان تجرد الصورة العقلية من غير الذوات المفارقة
انما هو في العقل باعتبار تجريد العقل تلك الماهية عن المادة وعن عوارضها وانها بحسب الوجود الخارجي مادية ومحفوفة بالعوارض
المادية فهي بحسب وجودها الذهني وكذا من حيث ذاتها من حيث هي التي هي بهذا الاعتبار حاصلة في العقل مجردة وبحسب وجودها
العيني مادية فكيف يمكن ان يكون الامر بالعكس اي ان يكون تلك الصورة في العقل مادية وبحسب وجودها العيني مجردة مع ان كل
ذلك خلاف الفرض بل فيه التناقض وبينا ايضا ان الصورة العقلية من الذوات المجردة وان كانت في الوجود العيني مجردة
عن المادة الا انها في الوجود العقلي ايضا منطبقة كما هي عليه في النفس من غير عروض شائبة مادية عليها فكيف يمكن فيها ايضا ان
تكون تلك الصورة بحسب وجودها العقلي او من قبل محلها مادية فان ذلك ايضا خلاف المفروض ومناقض لما تبين ومما ذكرنا يتحقق
برهان اخر على المطلوب وقد ذكره الشيخ ايضا في الشفاء وهو انه لا شك ان النفس تجرد المعقولات الحاصلة من الماديات عن المادة
وعن علائقها من الكم المحدود والاين والكيف والوضع وسائر عوارض المادة فيجب ان ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع
كيف هي مجردة عنه اما بالقياس الى الشيء الماخوذ منه او بالقياس الى الشيء الاخذ اعني ان وجود هذه الماهية المعقولة المتجردة عن الوضع
هل هو في الوجود الخارجي او في الوجود المتصور في الجوهر العاقل ومحال ان نقول انها كذلك في الوجود الخارجي لانها في الوجود الخارجي
محفوفة بالعوارض الخارجية المادية فبقي ان نقول انها هي مفارقة للوضع والاين وسائر العوارض المادية عند وجودها في العقل
فاذا وجدت في العقل لم تكن مادية وبالجملة ذات وضع وبحيث يتبع اليها اشارة حسية فلا يمكن ان تكون حاصلة في شيء ذي
من جسم او مقدار فيه او نحو ذلك لان الحاصل في المادي لا يكون الا ذا وضع فثبت ان محل تلك المعقولات وهي النفس
الناطقة الانسانية مجردة عن المادة مثلها وهو المطلوب وبعبارة اخرى ان النفس الناطقة الانسانية تجرد المعقولات عن المادة
وعوارضها فتجردها اما لذاتها من حيث هي ذاتها او لما اخذت هي منه او من جهة الاخذ والاول يوجب ان لا يعتريها شيء من تلك
العوارض بحسب وجودها العيني ايضا لان ما بالذات لا يتخلف والثاني يستلزم التناقض وفي الاخير ثبوت المطلوب وهو وجود المعقولات
في شيء غير جسم وجسماني اذ ان الجوهر العاقل الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم في جسم بما انه قوة فيه او صورة له او بوجه
وههنا برهان اخر ايضا على هذا المطلوب وهو ان كان محل المعقولات جسما او مقدارا من المقادير فاما ان تكون تلك الصورة المعقولة

برهان اخر على تجرد النفس الناطقة

برهان اخر

تحلل منه شيء وحدانيا غير منقسم بوجه او يكون انما تحلل منه شيئا منقسما والاول باطل لان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم بوجه انما
هو النقطة والنقطة لا يمكن ان يكون محلا للصورة المعقولة لا لاجل ان النقطة عرض والعرض لا يكون محلا لشيء حتى يرد النقض
بان الخط مع كونه عرضا محل النقطة وكذا السطح مع كونه عرضا محل للخط وكذا الجسم التعليمي مع كونه عرضا محل للسطح وكذا الحركة
مع كونها عرضا هي محل السرعة والبطؤ بل لاجل ان الحال الذي له وجود منفرد ومتميز بالذات كالصورة العقلية يجب ان يكون المحل
ايضا وجود منفرد متميز بالذات والنقطة ليس لها وجود منفرد وذلك لانه لو كان لها وجود كذلك لكانت جوهرا فردا وقد ثبت
بطلانه وكذا الثاني باطل لانه اذا كان محل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما يجب ان تكون هي ايضا منقسمة بانقسام
وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة مبينة في موضعها وهي ان الحلول يكون بحيث لا يتقسم بانقسام المحل وقد يكون بحيث يتقرر
والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى
اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية
واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة ما مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر معه ووضع ما منه
كالاجزاء فان الوحدة لا تحله من حيث له اجزاء بل من حيث هو مجموع وذات والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل
للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار وذلك الحال قد يكون بحيث لا ينقسم بانقسام المحل وقد يكون بحيث ينقسم
والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكالاشياء الكثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد
والحركة مثلا فانها لا تنقسم بانقسام المحل الى النوعين بانقسام المحل الى اسود غير متحرك والى متحرك غير اسود والثاني هو
الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبقعة فانها تنقسم الى بعضين متباينين في المحل والوضع وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول
لا شك ان الصورة العقلية التي ذكرنا انها كيفية حاصلة في العقل اذا كانت حالة في شيء منقسم من الجسم يكون حلولها فيه من حيث هو منقسم الى
اجزاء متباينة في الوضع اي من حيث ان المحل هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد
مثلا لا من حيث لحوق طبيعة اخرى به وح يكون انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع مستلزما لانقسام الصورة العقلية اليها فاذا
فرضنا في ذلك المحل المنقسم قسمة عرضت للصورة ان تنقسم ايضا الى اقسام هي اجزاء لتلك الصورة وح نقول لا يخلو اما ان تكون الاجزاء
اجزاء عينية لها او اجزاء عقلية لها والاول باطل اذ الاجزاء العينية كيف يجتمع منها موجود عقلي ذهني هو تلك الصورة بل كيف يكون
المجتمع منها موجود عيني مثلها وهذا ظاهر وايضا لو كانت تلك الاجزاء اجزاء عينية لكانت اجزاء مقدارية متباينة في الوضع
كاجزاء محلها فكيف يجتمع منها ما هو شيء مجرد عن المادة وعن المقدار والوضع كما هو شان الصورة العقلية والثاني ايضا باطل اذ
الاجزاء العقلية ح اما متشابهة او غير متشابهة والاول باطل لان الاجزاء المتشابهة لا تكون متفقة الحقيقة غير ان يكون حقيقة

كل جزء موافقة مع حقيقة الجزء الآخر وكذا مع حقيقة الكل فيكون احد الجزئين حافظا لنوع الصورة العقلية وفيه كفاية
المعقولية من غير احتياج الى الجزء الآخر في ذلك معه وايضا لا يكون الجزآن المتشابهان بحيث يحصل منها مجموع الا بحيث
يحصل هناك انضياف وزيادة احدهما على الآخر اذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء الا ان يكون ذلك الكل شيئا
يحصل منهما من جهة الزيادة في المقدار او الزيادة في العدد لا من جهة الصورة حتى يكون الصورة المعقولة موصوفة بالزيادة
والنقصان والجمع والتفريق وامثالها مما هو مخصوص بالشيء المادي وقد فرضناها مجردة عن المادة وعوارضها وايضا
ح الصورة المعقولة صورة معقولة بل خيالية مثلا والحاصل ان الصورة العقلية بخلاف الصورة الحسية والخيالية والوهمية
حيث ان النفس في ملاحظة اجزائها تفتقر الى ملاحظة امور جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية حتى يكون
رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام لانا اذا احسسنا او تخيلنا وجه انسان مثلا فلا بد من ان نلاحظ العين اجزاء
متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة او في جهة
لم تحل اليسرى فيه وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على البعد المخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى
غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنه وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وذي قبول
انقسام اي في شيء مادي وهذا ظاهر وكذا الثاني باطل اعني ان يكون اجزاء الصورة العقلية اجزاء غير متشابهة باطل ايضا لان تلك
الاجزاء لا تكون الا اجناسا وفصولا ذاتية كما هو المحقق في محله وح يلزم ان تنقسم الصورة العقلية الى الاجناس والفصول بحسب انقسام
محلها اي الجسم المنقسم الى الاجزاء المقدارية لان كل جسم بل كل جزء من جسم يقبل القسمة في القوة قبولا غير متناه كما حقق في محله
فيجب ان يكون تلك الاجناس والفصول ايضا في القوة غير متناهية وهذا محال اذ يستلزم امتناع تعقل كنه الانواع لان تعقلها يتوقف
على تعقل الامور الغير المتناهية وايضا لو كانت القسمة في الجسم الى اجزاء مقدارية متباينة في الوضع توجب ما في الصورة العقلية
الى اجناس وفصول لكانت تلك الاجناس والفصول ايضا متمايزة في الوضع وهذا باطل لان الاجناس والفصول غير متمايزة في
الوضع وايضا لو كانت تلك القسمة مما توجب اجناسا وفصولا فلنفرض القسمة ما اتفق ووقعت من جهة فاذا وقعت من جانب جنس ومن جانب
فصلا فلو غيرنا القسمة واوقعناها من جانب آخر يلزم ان يقع بحسب القسمة الاخيرة من جانب نصف جنس ونصف فصل وكذا في الجانب
الآخر وهناك الجنس والفصل الى القسمين الاخيرين بعد كونهما في القسمين الاولين لزم ان يميل كل من الجنس والفصل الى القسمين الاخيرين
ويكون فرضنا الوهمي او القسمة الفرضية يدور بكان الجنس والفصل وكان يجي كل واحد منهما الى جهة بحسب ارادة مريد من خارج وكل ذلك
ما لا يخفى وجه ما عرفته ذكرنا وعرفت بطلان جميع تلك الاحتمالات فاذا كان محل الصورة العقلية جسما او جسمانيا عرفت انه
يجب ان يكون محلها جوهرا غير جسم ولا جسماني بل مجردا عن المادة وعلائقها مطلقا وهو المطلوب وعرفت ايضا ان الصورة العقلية
لا يمكن ان تنقسم الى اقسام عينية مطلقا ولا الى اقسام عقلية متشابهة مطلقا ولا الى اقسام عقلية غير متشابهة بحسب انقسام محلها بل

ان انقسمت الى الاقسام العقلية غير المتشابهة باعتبار الجنس والفصل انما هو فيما كانت مركبة من مركب خارجي من مادة وصورة بحسب انقسام او اذا هو
ذلك الشيء منه الى المادة والصورة وفيما اذا كانت مركبة من غير مركب بل من البسيط بحسب تحليل العقل لو لم يكن الجنس والفصل له كما
مرت الاشارة فيما سبق الى ذلك وعرفت ايضا ان كل معقول من حيث هو معقول يجب ان يكون مجردا عن المادة وعلائقها وكذا الكل
من حيث هو عاقل يجب ان يكون مجردا عنها لان المعقول بالفعل بالعقل الحصولي قائم بالعقل والعاقل قائم بالذات فيلزم من ذلك ان كل مجرد
يجب ان يكون عاقلا او معقولا كما ايضا ما برهن عليه في موضعه ثم انك حيث عرفت ان هذه البراهين التي ذكرناها على تجرد النفس الناطقة
الانسانية كما قررناها مبنية على ادراك النفس للمعقولات المجردة وعلى تجرد تلك المعقولات وتبين فيما سبق ان ذلك الادراك مخصوص
بالنفس الناطقة الانسانية دون نفوس سائر الحيوانات عرفت ان هذه البراهين مع دلالتها على تجرد النفس الانسانية تدل على عدم تجرد
نفوس الحيوانات معها في ذلك الا انه يتوجه هنا سؤال جيد التوجه للجواب عنه حتى يتم المطلب وهو ان السؤال انه لما كانت تلك البراهين التي ذكرت 
من الدلائل على تجرد النفس مبتنية على ادراك المعقولات انما تنهض فيما اذا كان هناك ادراك بالفعل للمعقولات مطلقا وح فهذه
الدلائل المذكورة على تجرد النفس الانسانية التي هي في مرتبة العقل بالفعل او المستفاد ولا تفي في المرتبتين الاخريين المتقدمتين وهما
ان النفس في مرتبة العقل الهيولاني لا تكون عن ادراك بالفعل للمعقولات وان كانت من البديهيات الاوليات كقولنا الكل
اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين مثلا فلا شك في انها في مرتبة العقل الهيولاني تخلو عن ذلك ايضا فالدلائل المذكورة لا تدل على
تجردها اذا كانت في مرتبة العقل الهيولاني والحال ان المدعى تجرد النفس الانسانية مطلقا سواء كانت في المرتبة الهيولانية او فيما بعدها من
المراتب كما تقدم في عنوان الباب به وهذا الاتمام بهذه الدلائل ولذلك كان الحكماء القائلون بتجرد النفس الانسانية الذين ينوا على تجردها
تقاربوا بعد خراب البدن منقضين على بقاء النفوس التي صارت عقولها الهيولانية عقلا بالفعل بعد خراب البدن ومختلفين في بقاء النفوس
التي لم تخرج من القوة الى الفعل فذهب بعضهم كالاسكندر الافروديسي الى انها تهلك بهلاك البدن لان دلائل تجرد النفس مخصوصة
التي تشتمل على تصور المعقولات انما تنهض في المعقولات بالفعل والموجودات بالفعل الا التي من شانها التجريد وليس لكل احد ان يدرك
معقولا من جهة عقلية من غير ان يشوبه الحس او الخيال وقد نقل صدر الافاضل عن الشيخ انه خالف رأي الاسكندر في اكثر تصانيفه
محتجا بان الانسان لا يخلو عن ادراك بعض الاوليات كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء ووافق رأيه في بعض تصانيفه
وهذا الذي ذكرنا انما هو بيان السؤال واما بيان الجواب عنه فهو ان مبنى تمامية الدليل على تجرد النفوس الانسانية حتى النفوس التي في مرتبة
العقل الهيولاني على ان النفس الانسانية لكل انسان انما هي ذات واحدة بالشخص وتختلف حالاتها وكمالاتها بحسب مراتبها الاربع
الهيولانية وبالملكة وبالمستفاد وبالفعل وهذا الاختلاف لا دخل له في حقيقة ذاتها بل انها كالسجية بيانه وذلك مبني على ان النفوس
متحدة بالنوع وبالحقيقة مختلفة بالعوارض المشخصة كما هو المقرر عندهم وسيأتي بيانه فيما بعد ان شاء الله تعالى وح نقول اذا ثبتت
بالدلائل المذكورة تجرد النفس الانسانية التي في مرتبة العقل بالفعل او بالمستفاد وجب ان يثبت ذلك ايضا في المرتبتين المتقدمتين

وكذا في كل النفوس الانسانية اذ لو كانت النفس الواحدة في المرتبتين المتقدمتين او في الهيولانية منطبعة في المادة وفيما بعدها
من المراتب مجردة عنها لكانت ذات واحدة بالعدد بحسب وجود واحد عين الوجود الخارجي مفتقرة القوام بالمادة تارة ومستغنية عنها
في قوامها وتحصلها اخرى وهذا محال بالضرورة وكذلك لو كانت نفوس المستكملين مجردة عن المادة في قوامها ونفوس غيرهم كالاطفال
والبله والمجانين منطبعة فيها لم تكن النفوس الانسانية متحدة في النوع والحقيقة بل مختلفة فيها اذ ليس الخلاف بالتجرد عن المادة
في القوام والتحصل والانطباع فيها فيما بينها اختلافا بحسب العوارض حتى لا ينافي الاتحاد في الحقيقة بل ان ذلك اختلاف بحسب الحقيقة
اي بحسب الحقيقة التي هي لذلك الشيء بحسب وجوده الخارجي وهذا ايضا خلاف الفرض فظهر انه كما ان الادراك بالفعل للمعقولات
دليل على تجرد المدرك لها كذلك كون النفس بحيث يكون من شانها ادراك المعقولات لو لم يكن هناك مانع عنه كاف في ذلك كما في
نفوس غير المستكملين وسيظهر لك ان كلام الشيخ في الشفاء ايضا يدل على ما ذكرنا فان قلت ان ما ذكرته وارد عليك في النفوس الانسانية
التي بمعنى مراتب النفس النباتية والحيوانية والانسانية الناطقة حيث ذكرت فيما سبق ان النفس واحدة بالذات وبالعدد ومختلفة بحسب
الكمالات والحالات فتصدر عنها باعتبار قوة افعال النباتية وباعتبار قوة اخرى افعال الحيوانية وباعتبار قوة اخرى افعال
الانسانية مع انه عندك ان النفس الانسانية مجردة عن المادة وان النباتية والحيوانية منطبعتان فيها فيلزم ان يكون ذات واحدة
بالعدد بحسب وجود واحد مجردة عن المادة تارة ومستغنية عنها اخرى وهذا هو ما ذكرت من المحال قلت انا ولان ادعينا ان
النفس الانسانية التي بمعنى تلك المراتب واحدة بالذات وبالعدد الا انا لا ندعي انها بحسب الافعال الانسانية مجردة وبحسب الافعال
النباتية والحيوانية منطبعة في المادة بل ندعي ان هناك ذاتا واحدة مجردة عن المادة في ذاتها في جميع مراتبها واحوالها وصفاتها
وافعالها الا ان افعالها على قسمين قسم يصدر عنها بقوة عقلية من نفسها منفردة عن غيرها مطلقا وهو ادراك المعقولات وهو الدليل
على تجردها وقسم يصدر عنها بتوسط الآلات والقوى المادية وهو الافعال النباتية والحيوانية وليس يلزم من كونها ان تفعل تارة بتوسط
الآلة والمادة ان تكون هي منطبعة في المادة في ذاتها بل هي في هذه الافعال ايضا مجردة عن المادة في ذاتها وان كان فعلها بتوسط
الآلة المادية كما انه لا يلزم من تقدم افعالها المادية على افعالها الذاتية ان تكون هي اولا منطبعة في المادة ثم تصير مجردة عنها لانها
خلقت بحيث يكون من شانها ان تدبر البدن وتتصرف فيه وتستعمل الآلات فتفعل الافعال الآلية اولا حتى تصير بذلك مستعدة بحيث
يمكن لها ان تفعل بعد ذلك الافعال الذاتية لها التي هي دالة على تجردها فلا اشتغالها بالافعال الآلية كانه مانع عن اشتغالها بالافعال
الذاتية باعتبار ولذا كان للاول اعانة في الثاني كما سيأتي تحقيقه ومن ذلك يكون افعالها الآلية متقدمة على افعالها الذاتية بخلاف
نفس النباتات ونفوس الحيوانات الاخر غير الانسان فانا لما لم نجد لنفوس الحيوانات الاخر مثلا فعلا صادرا عنها بنفسها دليلا
على تجردها بل وجدنا ان كل ما يصدر عنها انما يصدر بتوسط الآلة المادية حكمنا بانها منطبعة في المادة ولو كنا وجدنا لها فعلا خاصا

صادرا عنه بذاته دليل على تجردها ايضا في ذاتها وان افعالها الجزئية المادية انما هي بتوسط الآلة كما في النفس
الانسانية واذ ليس فليس فاحفظ هذا التحقيق فانه حقيق واله تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ثم انك اذا تتبعت
ما بيناه فاعلم ان للقوم على هذا المطلب اي تجرد النفس الانسانية براهين وحججا كثيرة غير ما ذكرناه ونقلناه ايضا فمنها ما هو مبني
ايضا على ادراك النفس للمعقولات الا انا تركنا نقله مخافة التطويل ولان فيما نقلناه غنية لاولي الالباب وكفاية للمسترشدين
الطالبين للصواب ومنها ما هو مبني في الظاهر على امور اخرى غير ما ذكرناه لكنه يعني بعضه عند التحقيق يرجع الى ما ذكرناه ايضا ومنها
ما قالوه من ان النفس تقوى على ادراك امور غير متناهية ولا شيء من الجسم او الجسماني ليس يقوى على ذلك فان هذا البرهان ينبغي ان يؤول
الى ما استفيد من كلام الحكيم ابن رشد المغربي في جامع الفلسفة من ان النفس تقوى على ادراك الكلي وادراك افراده الغير
المتناهية والحكم عليها ولذا كان الحكم عليها على سبيل الكلية والاجمال دون التفصيل بخلاف الجسم او الجسماني فانه لا يقدر على ذلك
فانه لو لم ينزل هذا البرهان على ما ذكرنا بل حمل على ظاهره لكان توجيهه مشكلا كما لا يخفى على المتامل والآن نعد من تلك البراهين و
الحجج كثيرا من اقناعيات تفيد الطمانينة بان النفس الانسانية من عالم آخر غير ما ههنا وهو عالم حاله من عالم الاجسام والجسمانيات
ولئن كان شيء منها مع ذلك لا قناع يفيد القطع بالمطلوب الى المتامل الصادق ولا باس بنقل جملة منها على ان يكون موجبا لزيادة
الاطمينان فنقول ذكر بعض مفسري كلام ارسطو في مقام اثبات ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج بل هي جوهر قائم بذاته
غير قابل للموت ان من الاشياء البينة الواضحة ان الجسم اذا قبل صورة لم يمكنه ان يقبل صورة غيرها من جنسها الا بخلع الصورة
الاولى ومفارقتها على التمام ومثال ذلك ان الفضة اذا قبلت صورة انية لم يمكن ان تقبل صورة الكوز مثلا الا بعد ان تزول عنها صورة
الانية وتخلعها خلعا تاما وكذلك الشمع اذا قبل صورة نقش لم يمكنه ان يقبل صورة نقش آخر الا بعد ان يمحى عنه صورة النقش الاول
ويفارقه مفارقة تامة وعلى هذا حال جميع الاجسام وهذه قضية صادقة مشهورة فلا يحتاج فيها الى دليل فان كنا وجدنا شيئا حاله
بالضد من حال الاجسام في المعنى الذي ذكرناه اعني انه يقبل صورا كثيرة من غير ان يبطل شيئا منها تبين لنا انه ليس بجسم فان بان لنا
مع ذلك انه كلما كثرت هذه الصور فيه ازدادت على قبول غيرها ثم جرى ذلك على هذا النظام الى غير نهاية ازددنا بصيرة و
يقينا انه ليس بجسم والنفس العاقلة هذه صورتها وتلك حالها اذ قبلت صورة معقول ما وثبتت تلك الصورة فيها ازدادت
بها قوة على قبول صور معقول آخر الى غير ان تفقد الصورة الاولى ثم كلما كثرت صور المعقولات فيها اقتدرت بها على قبول
غيرها وقويت في هذا القبول قوة متزايدة بحسب تزايد المعقولات ثم ان من الامور المسلمة ان الانسان انما يتميز عن البهائم وغيرها
بهذا المعنى الموجود له لا بالتخطيط ولا بهيئة ولا بشيء من اشكاله البدنية وفي الدليل على ان ذلك كذلك ان هذا المعنى الذي يقال
فلان اكثر انسانية من فلان اذا كان فيه ابين واظهر ولو كانت انسانيته بالتخطيط وغيرها من حلية البدن لكانت اذا تزيدت

في انسان قيل به فلان اكثر انسانية من فلان ولسنا نجد الامر كذلك وهذا المعنى الذي ذكرناه ليس مرة نفس ناطقة ومرة قوة عاقلة
ومرة قوة مميزة ولسنا نشاح في الاسماء فليسم باي اسم كان وقد بين ايضا على ان هذا المعنى ليس بجسم ان جميع اعضاء الجسد من القلب
وغيره صغيرها وكبيرها ظاهرها وباطنها انما هو آلة مستعملة لغرض لم يكن هي هي اذ الآلة اذا كان البدن كله آلات وكل آلة منها فعل خاص
لا يتم الا اذا استعملها مستعمل كما نجد الآلات الصانع والنجار وغيرهما وليس يجوز ان يقال ان بعض البدن يستعمل بعضه فهذا الاستعمال
ذلك البعض الذي يشير اليه ونظن انه يستعمل الآلات الباقية هو ايضا آلة او جزء من آلة وجميعها مستعملة تستعملها غيرها واذا كان
مستعملها غيرها ولم يكن جزءا منها وجب ان يكون غير جسم ليس له ان يشغل مكان الجسم ولا يزال الآلات الجسمية من مواضعها لانه لا يحتاج
الى مكان ويستعملها كلها مع اختلاف الاغراض المستعملة فيها في حالة واحدة من غير غلط ولا عجز ليتم من الجميع غرض واحد فان هذه الآلات
ليست من اجسام الا جسام ولا موضوعة في اماكنها وسنبين ان هذا المعنى ليس بعرض ولا مزاج اذا ذكرنا الفرق بين العقل والحس فيما بعد
ومن بعد على انا نقول ايضا ان المزاج وبالجملة الاعراض التي توجد في الجسم كلها تابعة للجسم والتابع للشيء هو اخس منه واقل حظا من الوجود
لانه لا يوجد الا بوجوده فان كان اخس منه فكيف يستخدمه ويستعمله كما يستعمل الصانع آلته ويصير رئيسا عليه ويتحكم فيه وهذا فيه شنيع
انتهى كلامه وقد ذكر بعض اهل التحقيق ان كل صورة او صفة حصلت في الجسم بسبب فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها يحتاج في تحصيلها
الى استيناف سبب او سببية من غير ان يكون مكتفيا بذاته اذ ليس هذا من شان الجسم ومن شان النفس في الصور العقلية انه قد تغيب بعد تحصيلها
من معلم او فكر مكتفية بذاتها في استرجاعها فالنفس تعالت عن ان تكون جرمية فهي روحانية وايضا ان كل جوهر مادي لا يمكن ان يرتسم فيه صور
كثيرة فوق واحدة والعلوم كلها لا تجتمع في دفتر واحد واما النفس فهي لوح يجتمع فيه علوم شتى وصنائع ترى واخلاق مختلفة واعراض
متفاوتة فللنفس شان انها دفتر روحاني ولوح ملكوتي لا تتزاحم فيه الصور كما تتزاحم في المواد الجسمانية وربما تزول عنها هذه الكمالات المواد
الكمالية لا تقبل اشياء من الامور الحاصلة عند مرض او شغل قلب او هم او غم يعرض لها الا انه لا يزول عنها هذه الامور والصورة الكمالية
المستحفظة في ذاتها على الاطلاق وفي خزائنها لانها روحانية النوع متعلقة الوجود بجوهر قدسي تحترق فيه صورها الكمالية بنوع قوة
من الفعل والى ان لها من حيث هذه كمالات بعد خروجها عقلا بالفعل ليس الا داخلا كما في الجواهر والمفارقة التي تخرج من القوة الى الفعل
بل عائقه عن الوصول الى اللحاق بها في السعادة حتى يحارج حجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن وعادتها في الالتفات
اليه بحسب فطرتها الاولى دون الثانية فاذا ارتفع غبار البدن عن بصرها العقلي ووقع نظرها على ذاتها وجدتها مستكفية بالمعقولات
اياها مستقلة بها وبالجملة اذا ارتفع العائق عادت الى كمالها بنوع فعل لا بنوع انفعال ولهذا اتيان لها العقل بالفعل وان كان بعد
في هذا العالم واما الجسم وقواه فلا يمكن له مثل ذلك الا ترى ان الحواس لا يمكن ان تستحفظ في ذاتها صورة وتقبل اخرى والمعاودة الى العهد
الحقيقي بنوع فعل مستكفية بذاتها ومقومة ذاتها بل مشتبها بنشا به استعداده انتهى كلامه وقد ذكر الشيخ في الاشارات في مقام ان النفس
الناطقة تعقل ذاتها من غير آلة كلاما هذه عبارته شعرة اذا كانت قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقد الآلة

الا لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بالآلة ولو عقلت بالآلة لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما
يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما
ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت
ان استثنا عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على ان لا فعل
له بنفسه واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان
يكلها تكرار الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبع فعل فعلا على الفور لكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة
الضعيفة اثر القوية وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص
لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحاسة لا تدرك الآلة بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه فانها لا آلة لها الى آلاتها ولا ادراكها
ولا فعل لها الا بالآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء انتهى وقد ذكر في الشفا في مقام ان النفس الانسانية غير مادية
هذه الوجوه مع وجوه اخر ايضا يوجب نقلها الاطناب في الباب وكذا ذكر الحكيم ابن رشد المغربي في كتابه الموسوم بجامع الفلسفة في مقام
ان النفس الانسانية غير هيولانية جملة من تلك الوجوه التي ذكرها الشيخ وحيث عرفت ما نقلنا عنهم من الاقناعيات التي تفيد الطمانينة
في تجرد النفس الانسانية ومع ذلك يفيد بعضها القطع بالمطلوب كما يعلم بالتامل الصادق فيما نقلنا فاعلم ان ههنا شواهد سمعية ايضا
تفيد نوع طمانينة في هذا المطلب بانها تدل على شرف النفس وكونها من عالم آخر غير عالم الجسم والجسمانيات اما من الكتاب الكريم
فكقوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون
لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم واما من الاخبار فكقوله صلى الله عليه وآله من عرف نفسه فقد عرف ربه اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه ثم
انك حيث عرفت ذلك فاعلم ان من السمعيات ما استدل به بعض المتاخرين من العلماء على ان النفس الانسانية غير موجودة ولا مجردة
سوى الله تعالى فلا باس بنقله وكيفية الاستدلال به ثم الجواب عنه وهو ما رواه الشيخ الكليني ره في كتاب التوحيد من الكافي عن محمد
بن عبد الله الخراساني خادم الرضا عليه السلم قال دخل رجل من الزنادقة على ابي الحسن عليه السلم وكان في سؤاله انه قال رحمك الله اوجدني
كيف هو واين هو فقال ويلك ان الذي ذهبت اليه غلط هو اين الاين وكيف الكيف بلا كيف فلا يعرف بالكيفوفية ولا باينونية
ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء فقال الرجل فاذا انه لا شيء اذا لم يدرك بحاسة من الحواس فقال ابو الحسن عليه السلم ويلك لما عجزت
حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء الحديث وقد رواه
الشيخ الطبرسي ره ايضا في كتاب الاحتجاج بهذا السند وكذا قال الزنديق رحمك الله فاوجدني كيف هو واين هو فقال ويلك ان
الذي ذهبت اليه غلط هو اين الاين وكان ولا اين وهو كيف الكيف وكان ولا كيف ولا يعرف بكيفوفية ولا باينونية ولا
يدرك بحاسة من الحواس ولا يقاس بشيء قال الرجل فاذا انه لا شيء اذا لم يدرك بحاسة من الحواس فقال ابو الحسن عليه السلم ويلك لما عجزت

حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا وانه شيء بخلاف الاشياء ثم ذكره بعد
ذكر سؤال آخر والجواب عنه انه قال الرجل فلم لا تدركه حاسة البصر قال للفرق بينه وبين خلقه الذين تدركهم حاسة الابصار منهم ومن
غيرهم ثم هو اجل من ان يدركه بصر او يحيط به وهم او يضبطه عقل قال فحده لي قال لا حد له قال ولم قال لان كل محدود متناه
واذا احتمل التحديد احتمل الزيادة واذا احتمل الزيادة احتمل النقصان فهو غير محدود ولا متزايد ولا متناقص ولا متجزي ولا متوهم الحديث وقال
الفاضل الجليل مولانا خليل القزويني ره في شرحه على الكافي في عبارة الحديث الشريف فقال ابو الحسن عليه السلم ويلك لما عجزت
حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بهذه العبارة حاصله منع انه اذا لم يدرك بحاسة
كان لا شيئا البتة او منع دلالة عدم الادراك بحاسة على كونه لا شيئا مستندا الى ان لازم احد النقيضين او شرط مستحيل ان يكون لازما
او دليلا على الآخر وعدم الادراك بحاسة لازم للربوبية وشرط لليقين بالربوبية وليس مقصوده عليه السلم ان عدم الادراك بالحواس دليل
على الصانعية ولا يخفى ان هذا صريح في انه لا موجود سوى الله تعالى فيبطل قول الاماميه بتجرد العقول العشرة والنفوس الناطقة وفي قوله
عليه السلم بخلاف شيء من الاشياء بهذه العبارة خبر آخر لان او استيناف بياني فهو خبر مبتدا محذوف اي هو بخلاف ولا كان في الكلام
منع النقض كان شيء نكرة في سياق النفي اي ليس بينه وبين شيء مشترك ذاتي فلا يمكن ان يدركه الحواس كما يجيء بيانه انتهى كلامه ره وقال
السيد الفاضل الاجل ميرزا رفيعا النائيني ره في حاشيته على الكافي في هذا الحديث بهذه العبارة قال الرجل فاذا انه لا شيء يعني اردت
بيان شان ربك فاذا الذي ذكرته يوجب نفيه لان ما لا يمكن احساسه لا يكون موجودا او المراد انه فاذا هو ضعيف الوجود ضعفا يستحق ان
يقال له لا شيء وقوله عليه السلم لما عجزت حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته اي جعلت تعاليه عن ان يدرك بالحواس وعجزها عن ادراكه دليلا على عدمه او
ضعف وجوده فانكرت ربوبيته ونحن اذا عرفناه بتعاليه عن ان يدرك بالحواس ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء اي ليس شيء من الاشياء
المحسوسة ربنا لان كل محسوس ذو وضع وكل ذي وضع بالذات منقسم بالقوة الى اجزاء مقدارية لا الى نهاية فلا يتاتى الجوهر الفرد وكل
منقسم الى اجزاء مقدارية يكون له اجزاء مشاركة في الماهية ومشاركة للكل فيه وكل ما يكون كذلك يكون ذا ماهية ووجود يمتنع عليها الخلو عنه
وكل ما يكون كذلك يكون محتاجا الى مبدا مغاير له فلا يكون مبدا اولا بل يكون مخلوقا ذا مبدا فما هو مبدا اول لا يمتنع عليه الاحساس فالتعالي
عن الاحساس الذي جعلته مانعا للربوبية وباعثا على انكارك مصحح للربوبية ودال على اختصاصه بصحة الربوبية بالنسبة الى الاشياء التي يمتنع
عليها ان تحس انتهى كلامه ره واقول ما نقلنا عن الشارح الجليل ره في شرح الحديث الشريف هو بناء الاستدلال به على عدم وجود سوى
الله تعالى وما نقلنا عن المحقق النائيني ره قد فهم بعض الفضلاء من تلك مذهبه ان فيه دلالة على الجواب عن ذلك الاستدلال حيث ذكر في قوله
المذكور ره ونحن اذا عرفناه بتعاليه عن ان يدرك بالحواس الى آخر كلامه بهذه العبارة استدل بعض الفضلاء الزمان بهذا الحديث الشريف

بما الحضار التوحد في انه تبارك وتعالى ولان القول بتوحد النفس والعقل قول بتعدد الواجب تعالى عن ذلك واذا احال عليه جملة
الحشر ولان المعنى انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء المحسوسة كعجل الجزيرة او لان ان اوحد لهم لن وجعل ربنا بدنا اوبيانا
منه لا يبقى للاستدلال وجه فان معنى الحديث الشريف لانه تعالى وتقدس مخالف للمحسوسات وذوات الاوضاع ولا يلزم
منه ان كل ما هو كذلك فهو الرب تقدر انتهى كلامه واقول لا يخفى عليك ان توجيه قوله عليه السلام ايضا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء
كما فهمه ذلك البعض وهو ظاهر عبارة الحشر لا يخلو عن شيء اما اولا فلانه ما في النسخة عبارة الحديث على رواية الشيخ الطبرسي رحمه
رواه هكذا ايضا انه ربنا وانه شيء بخلاف الاشياء فانه صريح فيما حمل الشارح الجليل العبارة عليه واما ثانيا فلانه على تقديره يكون الحكم
المذكور في الشرطية المذكورة اي قوله عليه السلام وكنا اذا عجزت حواسنا الخ بتقليل افادة الاولى البديهي اذ يكون مفاده ونحن اذا
عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف الاشياء المحسوسة اي اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه تعجز حواسنا عن ادراكه
وانه ليس بمحسوس وانه بخلاف المحسوسات ومن الواضح كونه افادة بديهية لا تليق بمنصب الامام عليه السلام لا يقول فيه لانه على وجه ظاهر
في رد الكلام كما لا يخفى فينبغي ان يكون توجيه العبارة على ما فهمه الشارح الجليل وعلى تقديره يلزم ما ادعاه من نفي وجود سواه تعالى
حيث يلزم منه انه اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ان ذلك الشيء الذي عجزت حواسنا عن ادراكه هو ربنا وانه بخلاف شيء
من الاشياء اذ لو كان هناك موجود غيره تعالى والحال ان الموجود هو ما يعجز الحواس عن ادراكه لكان هو ايضا شريكا مع الله تعالى في هذا الحكم
اي في انه ربنا وانه بخلاف شيء من الاشياء وحصوصا ان كلمة اذا في اللغة وفي عرف المنطقيين وان كانت من سور المهملة لكنها تطلق
في العرف العام اطلاقا شائعا على سور الكلية فيلزم تعدد الواجب تعالى وهو باطل قطعا وحيث عرفت ذلك فاعلم ان جواز ذلك
الاستدلال انما يظهر بعد شرح الحديث الشريف وتحقيق مفاده وهو ان تعالى لا يخفى ان مفاد عبارة الحديث الشريف ان ذلك الزنديق
لما قال اوحده اي اذا كيف هو واين هو اجاب عنه عليه السلام بان ذلك غلط لان الله تعالى موجد الكيف بلا كيف وموجد
الاين بلا اين فكيف يتصف الخالق الموجد لهما بهما مع كونه خاليا عنهما في مرتبة ذاته وكذا في مرتبة ايجاده لهما فان ذلك الاتصاف
لا يتصور في انه لم يكن قبل ايجاده لهما وكذا لا يمكن ان يحصل بعد ذلك لانه ان كان بعد ذلك متصفا بهما فاما ان يكون لا لحاجة له اليه
فيكون عبثا وهو محال على الله تعالى واما ان يكون لحاجة اليه فيلزم ان يكون هو تعالى في مرتبة ايجاده لهما فاقدا ومحتاجا بعد الاتصاف بهما
وهذا ايضا محال تعالى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فبين عليه السلام انه تعالى لا يعرف بكيفوفية ولا باينونية وزاد عليه بانه لا يدرك
بحاسة اي بحاسة من الحواس الخمس الظاهرة وكذا بحاسة من الحواس الباطنة نظرا الى ظاهر اطلاق العبارة ولا يدرك بحاسة البصر
لا يدرك بصر من الابصار نظرا الى ما فهم الى ان نسبه فيما رواه الشيخ الطبرسي حيث روي بعد ذلك قال الى اجل قلم لانه ركة حاسة
البصر وقد ذكر المحققون ان الحاسة في اللغة الابصار وقد نقل عن صاحب القاموس قال الحس في القاموس في قوله تعالى
فلما احس عيسى منهم الكفر انه علمه وهو في اللغة بمعنى الاصر ثم وضع موضع العلم والوجود ومنه قوله تعالى هل تحس منهم من احد او ترى

بيانا بل احسست ملنا ما اي بل راينا انتهى ومنه يعلم انه يمكن حمل قوله عليه السلام ولا يدرك بالحواس على انه لا يدرك بالقوى المدركة
مطلقا لا بالحواس الظاهرة ولا بالحواس الباطنة ولا بالقوة العقلية وبالجملة فهذا الحمل منه عليه السلام سواء حمل على الاول بناء على
ظاهر العبارة او على الثاني بناء على ان المراد نفي الادراك بالبصر نفي ادراكه بغيره من الحواس ايضا وانما ذكره بخصوصه لانه اظهرها واقواها
او على الثالث بناء على تعميم الحاسة من الحواس كالسيف ومن كلام صاحب القاموس اما بيان حكم آخر من غير عدم المعرفة بالكيفوفية
والاينونية او حكم متفرع على ما سبق لان كل ما يدرك بالحواس لا يخلو عن كيفوفية واينونية ولو بوجه فما كان فيه عاري عن ذلك من كل وجه
لا يمكن ان يدرك بها وكذلك كل ما يدرك بالقوة العقلية لا يخلو عن كيفوفية ما وان كان لا يخلو عن اينونية ما على ما يشابه قياس حال ادراك القوة
العقلية لمدركاتها والحال ان ذاته تعالى منزه عن كيفوفية ما مطلقا واي حال ان ذاته تعالى وجوده تعالى عين ذاته المقدسة ولا يمكن للعقل
معرفة ذاته عين ذاته حتى يدركه ثم زاد عليه السلام على ذلك قوله ولا يقاس بشيء اي لا يعرف قدره بمقياس اذ لا نظير له ولا مقدار حتى يعرف
بمقياس او لا يقاس على شيء بمقياس عقلي او وهمي او حسي اذ لا نظير له ولا شبيه حتى يقاس هو عليه بمقياس ثم ان ذلك الى آخر ما سمع منه عليه السلام
ذلك الكلام المتفرع لانه تعالى لا يدرك بالحواس وقد حمله على احد الوجهين الاولين وكان من مذهبه ان كل موجود يجب ان يكون محسوسا
بالحواس وان ما لا يدرك بالحواس لا وجود له اصلا فضلا عن ان يكون ربا وصانعا كما نقل ابن سينا في اول الالهيات من الشفاء عن قوم من الاوائل
والبطلة قال قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بوضع او مكان
بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود الى آخر ما ذكره هناك او كان من مذهبه ان ما لا يدرك بالحواس يكون ضعيف
الوجود جدا يستحق ان يقال له انه لا شيء فكيف يمكن ان يكون صانعا للعالم فقال اذا انه لا شيء اي لا يكون موجودا او يكون ضعيف الوجود
جدا كلا شيء وعلى التقديرين فلا يصح ان يكون ربا خالقا للعالم منفي عنه الوجود مطلقا حتى يلزم منه نفي الربوبية حيث ان نفي اللازم يستلزم نفي
الاخص فيكون معنى قوله اذا انه لا شيء كما قرر الامام عليه السلام سؤاله انما اذا عجزت الحواس عن ادراكه انتفى ربوبيته وكانت ربوبيته منكرة
وحج مقوله عليه السلام في جوابه وبلك لما عجزت حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته بيان لوهمه ومنشأ انكاره وان بناه على قضية شرطية
متصلة لزومية مقدمها اعني عجز الحواس عن ادراكه مستلزم في وهمه لتاليها اعني نفي الربوبية وانكارها حيث انه في وهمه مستلزم لنفي الوجود المستلزم
لنفي الربوبية ويكون قوله عليه السلام ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء على نسخة الكافي واو ايقنا انه ربنا
وانه شيء بخلاف الاشياء على نسخة الاحتجاج وابطالا لما ذكره الوهم ورد الذلك الانكار وبيانا لان عجز الحواس عن الادراك سبب في الوجود والربوبية
لم يقتضيها ويقويها فلتشتغل كيفية دلالة هذا القول من الامام عليه السلام على ذلك فنقول ان قوله عليه السلام ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه
ايقنا انه ربنا اي لا يخفى انه قضية شرطية متصلة ايضا وليست قضية اتفاقية لا لعلاقة بين مقدمها وتاليها اذ الاتفاقية منها لا تورث في افادة

المطلوب شيئا بل هي قضية متصلة لعلاقة بينهما وما تلك العلاقة الا اللزوم بينهما وحيث كانت لزومية وجب ان يحكم فيها باللزوم بين مقدمها
وتاليها ومقدمها وان كان هو عجز الحواس عن ادراكه لكنه في الحقيقة هو العلم بعجز الحواس عن ادراكه والايقان بكمال تاليها هو الايقان
بانه ربنا وانه بخلاف شيء من الاشياء فكما ان اللزوم يجب ان يتحقق بين ذينك العلمين والايقانين كذلك يجب ان يتحقق ايضا بين المعلومين و
المتيقنين اي عجز الحواس عن ادراكه وكونه ربا وبخلاف شيء من الاشياء فان حصول اللزوم بين العلمين لا يكون الا اذا حصل اللزوم بين
معلوميهما ايضا قطعا فوا امتن اللزوم بين العلمين او بين المعلومين او بين احد المعلومين وبين العلم بمعلوم آخر كما في ظاهر الحديث الشريف
وجب ان لا يختلف الحال فلننظر في ذلك حتى يتضح المعنى فنقول اذا حكم باللزوم بين عجز الحواس عن ادراكه وبين كونه ربا وكونه بخلاف
شيء من الاشياء فاما ان يكون ذلك اللزوم بان يكون المقدم ملزوما وعلة للتالي والتالي معلولا ولازما له فهذا مشكل لانه على هذا يلزم ان
يكون المتنعات والمعدومات ايضا اربابا حيث انها ايضا تعجز الحواس عن ادراكها وعلى تقدير تخصيص ذلك بما سوى المعدومات والممتنعات
اي بالاشياء الموجودة التي تعجز الحواس عن ادراكها يلزم ان يكون كثير من الاشياء الممكنة الوجود الموجودة في الخارج او في العقل اربابا تعالى الله عن ذلك
اما على تقدير تعميم الموجود بحيث يشمل الموجود في العقل ايضا فظاهر لانه لا يخفى ان المعاني الكلية موجودات عقلية وهي مما تعجز الحواس عن ادراكها
واما على تقدير التخصيص بالموجود في الخارج فكذلك لان الكلي الطبيعي اي الطبيعة من حيث هي على راي القائلين بوجودها في ضمن افرادها في الخارج كما
المذهب الحق موجودة في الخارج وهي مما تعجز الحواس عن ادراكها بل انما يدركها العقل فاهمه وعلى تقدير عدم القول بوجود الطبيعة من حيث هي في
ضمن افرادها في الخارج كما هو مذهب بعضهم فلا يخفى ان نفس الحواس والقوى التي هي آلات الادراك مما هي موجودات عينية خارجية وهي مما يعجز
الحواس عن ادراكها كما هو المتبين والمبين في محله بل المدرك لها هو العقل اي النفس بذاتها ادراكا حضوريا لكونها آلات لها حاضرة عندها
والحاصل انه لو كان عجز الحواس عن الادراك في الشرطية المذكورة علة وملزوما للربوبية لزم ان يكون غيره تعالى ايضا ربا تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا ومنه يعلم انه لا يمكن ان يكون العلم بهذا المقدم ايضا علة وملزوما للعلم بهذا التالي والتيقن به الى ان يكون التيقن بعجز الحواس عن ادراكه علة
للتيقن بكونه ربا للزوم ذلك المحذور على تقدير ايضا وبالجملة فيظهر مما ذكرنا انه لا يمكن ان يكون مقدم هذه الشرطية دليلا على تاليها اي دليلا لميا
على الصانعية وكونه ربا كما اعترف به الشارح الجليل ايضا وحيث بطل احتمال كون مقدم هذه الشرطية علة وملزوما لتاليها فتعين ان يكون
معلولا ولازما له اي ان يكون كونه تعالى ربا او اليقين بكونه ربا علة وملزوما لكونه مما يعجز الحواس عن ادراكه او لليقين بذلك وهذا الاخير مقبول
لا كما اعترف الشارح الجليل بان عدم الادراك بحاسة لازم للربوبية فلنتكلم في ذلك فنقول ان هذا اللازم في بادي النظر لا يخلو من ان يكون
لازما اخص للربوبية او لازما مساويا لها اي خاصة لها او لازما اعم والاول باطل بالضرورة اذ لا معنى للازم الاخص هنا وكذا الثاني اذ اللازم
المساوي ما يكون مساويا للملزوم ولا يتحقق في غيره فيلزم انه انما يتحقق هذا اللازم اي عجز الحواس عن ادراكه يتحقق ذلك الملزوم اي الربوبية وقد
عرفت بطلانه حيث عرفت انه في كثير من المواضع يتحقق عجز الحواس واليقين به ولا يتحقق الربوبية ولا اليقين بها فيظهر انه لا يمكن ان يكون
لازما مساويا لها اي انه لا يمكن ان يكون عجز الحواس عن ادراكه دليلا على الربوبية اي دليلا انيا عليه كما اعترف به الشارح الجليل بان عدم

الادراك بالحواس ليس دليلا على الصانعية لذلك ايضا فتعين ان يكون لازما اعم وعلى تقديره يكون عجز الحواس عن الادراك محققا
في الرب تعالى شأنه كما يتحقق في غيره من الاشياء التي تعجز الحواس عن ادراكها من الموجودات في ذاتها دون فعلها كما في النفس او في ذاتها
وفعلها جميعا كالعقول المفارقة ان قلنا به في ح فيكون رد الكلام ان الزنديق بان عدم الادراك بالحواس لا يمكن ان يكون دليلا على كونه
لا شيئا فان الرب تعالى شأنه يلزمه ان يكون الحواس تعجز عن ادراكه كما في بعض الاشياء الممكنة الوجود ايضا والحاصل انك لما عجزت
حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا اذ الرب تعالى شأنه لا يكون الا كذلك والحيثية
ايقنا لسبب ذلك انه ربنا والحال ان الرب تعالى يكون بخلاف شيء من الاشياء ايقنا ايضا انه بخلاف شيء من الاشياء لان هذين التيقنين
متلازمان وعند ذلك يظهر انعكاس الاستدلال حيث ان ما استدل به الشارح الجليل على عدم وجود سوى الله تعالى يدل على ثبوت موجود سواه
تعالى وان ما توهم هنا من انه لو كان موجود سواه تعالى لكان مشاركا معه تعالى في صفة التوحد فيلزم ان يكون بينهما مشترك ذاتي اولا يمكن التنفيس
به تعالى موجودا في غيره ايضا وكل منهما محال فمدفوع لان عجز الحواس عن ادراكه او معنى التجرد ليس امرا وجوديا ذاتيا له تعالى بل امر
او عدمي وكذا ليس لازما مساويا له وان اختص به تعالى كما عرفت بل اللازم المساوي للربوبية وما يختص به الذي لا يوجد في غيره هو مجموع ما تضمنه
قوله عليه السلام في صدر الحديث على الوجهين فلا يعرف بالكيفوفية ولا باينونية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء وكذا المجموع ما تضمنه
قوله عليه السلام بعد ذلك على رواية الطبرسي رحمه هو اجل من ان يدركه بصر او يحيط به وهم او يضبطه عقل فان ذلك لازم مساو للربوبية لا يتحقق
في غيره تعالى وكذلك لا يمكن ان يتوهم من ان التجرد بمعنى عدم الاحتياج الى المادة في القوام وان كان بمعنى عدميا كما ذكر الا ان معنى القيام بالذات
اللازم للتجرد امر وجودي فلو كان موجود سوى الله تعالى يلزم ان يشاركه تعالى في هذا المعنى الوجودي فمدفوع ايضا لان هذا المعنى الوجودي لازم انه
ذاتي له تعالى بل عرضي وليس ايضا عرضيا لازما مساويا له تعالى اي خاصة له لانه يوجد في غيره تعالى ايضا كما في الجسم حيث ان الجسم اي المجموع المركب
والصورة قائم بالذات غير محتاج الى المادة في قوامه وتحصله وان كان جزءاه متصلا احدهما بالآخر ثم لو اريد من معنى القيام بالذات
انه لا يحتاج في وجوده الى شيء غيره اصلا لكان ذلك المعنى مختصا به تعالى لا يوجد في غيره ولا نسلم انه لو كان موجود سواه تعالى كان ذلك المعنى
متحققا فيه ايضا حتى يلزم الاشتراك فيما هو مخصوص به تعالى فان معنى القيام بالذات في الموجودات الممكنة انها مع احتياجها الى علتها في وجودها
لا تحتاج الى المادة في قوامها وتحصلها ثم تقول ان القيام بالذات له معنيان احدهما انه ليس محتاجا في وجوده وتحصله الى غيره مطلقا وهذا
المعنى مختص به تعالى ليس يوجد في غيره تعالى لا في الجسمانيات ولا في المجردات والثاني انه مع احتياجه الى علته في ذلك غير محتاج الى المادة
فيه وهذا المعنى لا يتحقق فيه تعالى ويتحقق في غيره مما هو كذلك كالجسم وكالمجردات وكيفما كان فلا يلزم من وجود موجود سواه تعالى اشتراكه معه في معنى
القيام بالذات حتى يلزم الاشتراك فيما هو مختص به تعالى فضلا عن ان يكون هناك اشتراك في ذاتيه حيث ان القيام بالذات بكلا المعنيين
لا ثم انه امر ذاتي لشيء فتدبر وحيث عرفت ما ذكرنا وبينا شرح الحديث الشريف عرفت ان الاستدلال به على عدم موجود سوى الله تعالى في غاية

الضعف بل انه لو امكن الاستدلال به على شيء لكان دالا على ثبوت وجود سواه تعالى كما عرفت والله تعالى اعلم بكيفية الحال ثم اعلم انه ربما ذهب ظن بعض من العلماء الى ان في هذا الاستدلال على عدم كون وجود سواه تعالى بالنفثة الدعاء الذي دعا به سيد الساجدين وزين العابدين علي وعلى ابائه المعصومين واولاده الطاهرين اجمعين افضل التحيات واكمل الصلوات في التضرع الى الله تعالى وهو مذكور في الصحيفة الكاملة … الهي وحدانية العدد وملكة القدرة الصمد وفضيلة الحول والقوة ودرجة العلو والرفعة ومن سواك مرحوم في عمره مغلوب على امره مقهور على شانه مختلف الحالات متنقل في الصفات … كيفية الاستدلال على المطلب ثم الجواب عنه بيان الاستدلال ان ذلك المستدل زعم ان قوله عليه السلام ومن سواك مرحوم في عمره … يدل على ان من سواه تعالى مطلق مختلف الحالات متنقل في الصفات يدل على ان وجود سواه تعالى لانه لو كان موجود سواه تعالى والحال ان الموجود على ما هو الحكماء غير مختلف الحالات وغير متنقل في الصفات … وبيان الجواب ان هذا الواجب في النفس الناطقة الانسانية فلا يتجه لانها عند الحكماء وان كانت مجردة بالذات عن المادة لكنها محتاجة اليها في فعلها وكمالاتها تخرج من القوة الى الفعل بتوسط الآلات البدنية ولها مراتب وحالات مختلفة وصفات متفاوتة متنقلة من مرتبة الى اخرى كالمرتبة الهيولانية وبالملكة وبالمستفاد وبالفعل من مراتب العقل النظري وكذا لها مراتب مختلفة وحالات متفاوتة من مراتب العقل العملي واي اختلاف حالات وتنقل في صفات اعظم من هذا واظهر منه نعم لو اجري ذلك في العقول المفارقة التي هي على اصول الحكماء مجردات في الذات والفعل … بالفعل من كل وجه … ومع ذلك يمكن الجواب عنه بان تلك العقول ايضا حيث انها ممكنة الوجود حادثة بالذات عند الجميع وبالزمان وبالدهر ايضا كما هو الحق وبالجملة فهي مما افرج الموجد لها عن كتم العدم الى الوجود فلها نوع اختلاف في الحالات وتنقل في الصفات … يمكن ان يصدق عليها انها مختلفة الحالات متنقلة في الصفات بخلاف ذاته تعالى فانه لا اختلاف في المطلق ولا تنقل في صفة اصلا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام واتضح … الدليل على تجرد النفس الناطقة الانسانية واندفع ما يوهم خلافه واتضح الدليل على جوهريتها ايضا كما هو احد المقاصد في الباب حيث ان الموجود … في المادة في ذاته الا جوهرا موجودا لا في موضوع كما هو معنى الجوهر على ما عرفته فمن ثم … احد المقاصد الاخر في هذا الباب … ان النفس الانسانية واحدة بالذات مختلفة بحسب الافعال وباعتبار المراتب والآلات وليس لها قوى متعددة مختلفة لاختلاف قواها … فنقول … الشيخ في الشفاء فصل في عد المذاهب المورثة عن القدماء في امر النفس وافعالها وانها واحدة او كثيرة وتصحيح القول الحق فيها ان المذاهب في ذات النفس وافعالها مختلفة فمنهم قول من زعم ان النفس ذات واحدة وانها تفعل جميع الافعال بنفسها باختلاف الآلات ومن هؤلاء من زعم ان النفس عالمة بذاتها تعلم كل شيء وانما تشغل الحواس والآلات الموزعة للمدركات بسبب انه تنتبه لا في ذاتها ومنهم من قال ان ذلك على سبيل التذكر لها … ومن هؤلاء من قال ان النفس ليست واحدة بل عدة وان النفس التي في بدن واحد هو مجموع نفوس حساسة دراكة ونفس غضبية ونفس شهوانية فمن هؤلاء

من جعل النفس الشهوانية هي النفس الغذائية وجعل موضعها الكبد وجعل لها شهوة الغذاء والتوليد جميعا ومنهم من جعل التوليد لقوة من هذا الجزء مزاحمة للنفس فانها تخصه الى الانثيين في الذكر والانثى ومنهم من جعل النفس ذاتا واحدة وتعقيب هذه القوى وجعل كل قوة تفعل وانها انما تفعل ما تفعله من الامور المذكورة بتوسط هذه القوى فمن قال ان النفس واحدة فعالة بذاتها احتج باستبحاث اصحاب المذهب الاخير ما نذكره ثم قال فاذا كانت واحدة غير جسم احتمل ان تعتمد في الآلات وتنكر فانها لا تنكر صورة مادية وقد ثبت عندهم انها جوهر مفارق ببقايات لا حاجة الى اعادتها هنا قالوا فهي بنفسها تفعل الافعال مختلفة والذين قالوا من هؤلاء ان النفس علامة بذاتها احتجوا وقالوا انها ان كانت جاهلة عادمة للعلوم فاما ان يكون ذلك لها جوهريا او يكون عارضا لها فان كان لها جوهريا استحال ان تتعلم البتة وان كان عارضا لها فالعارض يعرض على الامر الموجود للشيء فيكون موجودا النفس ان تعلم الاشياء لكن عرض لها ان جهلت بسبب فيكون الجهل انما تسبب للجهل لا للعلم فاذا ارتفعت الاسباب العارضة بقي لها الامر الذي لها ذاتها ثم اذا كان الامر الذي لها في ذاتها هو ان تعلم فكيف يجوز ان يعرض لها بسبب من الاسباب ان تقبل التعلم وهي بسيطة روحانية لا تنفعل بل يجوز ان يكون عندنا العلم ويكون متوقعة عن مشوقات … وكان على التنبيه ردها الى ذاتها واحالها طبيعتها فاذا نفسها عالمة بكل شيء واما اصحاب التذكر فانهم احتجوا وقالوا انه لو لم يكن النفس علمت وقتا ما لما طلبت الان ولطلبه لكان اذا صادفت … انه المطلوب كطالب العبد الابق وقد فرغنا من ذلك هذا في موضع آخر وعن نقضه والذين كثروا النفس فقد احتجوا وقالوا كيف يمكن ان نقول ان الانفس كلها نفس واحدة ونحن نجد النبات وله النفس الشهوانية التي ذكرناها في هذا الجنس وليس له الغضب والحس فقد لا محالة هذه النفس شيئا منفردا بذاته دون تلك النفس الحساسة المذكورة ثم نجد الحيوان وله هذه النفس الحساسة الغضبية ولا يكون منه النفس النطقية اصلا فتكون هذه الانفس البهيمية نفسا على حدة واذا اجتمعت هذه الامور في الانسان علم انه قد اجتمع فيه انفس متباينة الذوات قد يفارق بعضها بعضا فلذلك كثير كل واحدة منها بموضع فيكون للمميزة الدماغ ويكون للغضبية الحيوانية القلب ويكون للشهوانية الكبد فهذه هي المذاهب المشهورة في امر النفس وليس يصح منها الا المذهب الاخير ما عددناه ولا نتبين صحته ثم نقل على حل الشبه التي اوردوها ثم انه ساق الكلام في تصحيح ما رام تصحيحه وفي ابطال المذاهب الاخر ونقض احتجاجاتهم عليه بوجوه كثيرة سنذكر … فيما سياتي حاصلها وبيانها مع زوائد وفوائد استفدناها من كلمات الحكماء وسنحت بالبال حذفها فنقول ان القول بوحدة النفس ان القول بكون المدبر في البدن المتصرف فيه وفي اجزائه كما هو معنى النفس عندهم واحدا وحدة بالذات كانه بديهي لا يحتاج الى تكلف في بيان فان كل احد اذا كان سليم الفطرة وراجع الى وجدانه يجد من نفسه ان المدبر في بدنه المتصرف فيه ليس متكثرا متعددا بالذات بل واحدا بالعدد بالذات وهو الذي يعبر عنه بقولنا انا وانت ولو جاز التشكك في هذا لجاز التشكك في ان الانسان الواحد انسان متعدد فعلى هذا فالذين تشككوا فيه وقالوا بتكثر النفوس في الانسان الواحد فتشككهم فيه كانه تشكك في امر بديهي وهو لا ينبغي ان يلتفت اليهم

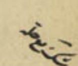
لو اراد وانه ذلك الكثير … نفس واحدة لكان له لكل وجه على ما سيأتي تحقيقه ثم انه حيث كان هذا الحكم بديهيا او في حكمه فاذكره لتقوم دليلا عليه كان تنبيها عليه ونحن نذكر من ذلك وجهين يفيدان الاطمينان وقد سبق في الابواب السابقة اشارة ما اليها الوجه الاول انه لا ستره في انه يصح لكل ان نقول انا قعدت وانا قمت وانا ذهبت وانا اكلت وانا شربت وانا دخلت وانا خرجت الى غير ذلك من الافاعيل والحركات التي هي لا محالة خاصة بالجسم مختصة بالمادة وان نسبها الى ذاته … فهذه الا مجازات كما يلوح من كلام بعضهم كصاحب المطارحات … على ان هذه افعال بدنية وانت تنسبها الى نفسك لعلاقة الصحبة والمحبوبية مثلا كان زيد امثلا قد ينسب فعل عمرو الى نفسه فهذا باطل بالضرورة لانا نعلم قطعا ان هذه الاسنادات ليست بمجازات بل حقائق فانها من قبيل ان الجسم اذا جاء جاء معه لونه المختص به حقيقة لكن بالعرض … وحدة النفس حيث ان العلاقة الاتحادية بل يظهر ايضا كما ادعاه بعضهم تجردها عن المادة بالذات ولو انها مع ذلك متوجهة بالاوساخ المادية ومقترنة بكثافة الطبيعة ومن الغاشيات الدنية والملكات الخبيثة والصفات الرذيلة فصارت من العالم الوسط الذي بين عالم المادة وعالم المجردات المحضة حتى تتطهر باتباع الاحكام الدينية وسلوك الشرائع الالهية واطاعة انبياء الله تعالى وخلفائه عن هذه الاوساخ الخبيثة وتتخلص من ذلك قدس هذه الاثار الطبيعية فتتجرد بالكلية عن هذا العالم الدنيوي الخسيس وتتدرج الى العالم الاعلى الشريف فتتخلص من هذا السجن وتصير مجردة بالفعل وفقنا الله تعالى لهذا بمنه وفضله بحق محمد وآله الطاهرين ولكنا … ستره في انه يصح لكل ان نقول انا اشتهيت وتغذيت مما هو من افعال النفس النباتية وانا احسست وغضبت مما هو من افعال النفس الحيوانية وانا ادركت وتعقلت مما هو من افعال النفس الانسانية فهذه ايضا اما مجازات لعلاقة الصحبة مثلا فهو باطل كما مر فتعين ان تكون حقائق وفيما تقدم … ان نقول انا اشتهيت فاحسست فتغذيت وانا احسست … واحسست فغضبت وادركت فحركت الى غير ذلك من العبارات التي تحكم فيها بفعل بعض هذه النفوس الثلاثة سببا لفعل اخرى … ان المحكوم الكل انت نفسك وانت شاعر به ولا تخيل ان فيه تشبها … الوجه الثاني انا نجد من … افعال هذه النفوس الثلاثة وقواها قد يضعف بعضها بعضا وقد يقوي بعضها بعضا وقد يستعمل بعضها بعضا وقد يشغل بعضها عن بعض وقد يحرك بعضها البعض وقد يمنع بعضها عن بعض وقد يرد بعضها البعض وذلك كما نجد من ان الفرح المطلق الذي هو من فعل النفس الانسانية وذلك عند استشعارها بعض ما تحب بحيث ليست بدنية يؤثر في القوة النامية وفي فعل النفس النباتية فيفيد بالشدة ونفاذ الفعل وان الالم المطلق الذي هو من فعل النفس الانسانية ايضا وذلك عند استشعارها بعض ما تكرهها انها ليست بدنية ايضا يؤثر في فعل النفس النباتية وفي القوة النامية فيكون سببا للضعف وعجزها حتى يفسد فعلها وربما اختل المزاج منه اختلافا وكما نجد من ان الفرح والالم الحسيين اللذين هما من افعال النفس الحيوانية وذلك عند ادراكها للاشياء الملذة او المؤلمة مثل الابصار للصور الحسنة او القبيحة او السماع للاصوات الموافقة او المنافرة يؤثران في فعل النامية قوة او ضعفا وكما نجد من ان قوة القوة النامية او ضعفها يؤثران في فعل الحيوانية وقواها قوة او ضعفا بل في فعل الانسانية ايضا فان من كان صحيح المزاج والبنية يكون فعل حسه … وكذا فعل قوته

العاقلة اتم واكمل ومن كان عليل المزاج والبنية يكون بعكس ذلك وكما نجد من ان قوة الافعال الحيوانية او ضعفها قد يؤثر ان في قوة النفس الانسانية او ضعف ولو لم يكن ذلك كليا ولا اكثريا وكما نجد من ان القوة النباتية قد تستعمل القوة الحيوانية او الانسانية وذلك كما يكون عند التغذي مثلا فيتلذذ اولا بالقوة الحيوانية او الانسانية كون ذلك الغذاء ملائما او منافرا فيدرك ذلك اما باللمس او بالذوق حتى تتغذى به او تتركه وكما نجد من ان ادراك الاشياء الملائمة قد يثير الشهوة وان ادراك الاشياء المنافرة يبعثها وكما نجد من ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في بعضها مثل ان يورد الحس الجزئيات فيحصل لها من الجزئيات امور … انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريدها عن المادة وعن علائقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين من الذاتية والعرضية فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم والثاني … مناسبات بين هذه الكليات على سلب او ايجاب فما كان التأليف فيها بسلب او ايجاب اوليا بينا بنفسه اخذه وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الواسطة والثالث تحصيل المقدمات التجربية وهو ان يجد محمولا لازم الحكم لموضوع ما كان حكما ايجابيا او سلبيا او تاليا موجب الاتصال او سلبه او موجب العناد او سلبه والرابع الاخبار التي يقع فيها التصديق لشدة التواتر فان النفس الانسانية تستعين بالبدن وبالقوى الحيوانية البدنية لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق ثم اذا حصلت رجعت الى ذاتها فان عرض لها شيء من القوى التي دونها شاغلة اياها بما يليه من الاحوال شغلتها عن فعلها … بفعلها ولو لم تشغل فلا تحتاج اليها بعد ذلك الا في امور خاصة … الى ان تعود الى القوى الخيالية مرة اخرى وذلك لاقتناص مبدأ غير الذي حصل وهذا انما يقع في الابتداء ولا يقع بعده الا قليلا واما اذا استكملت النفس وقويت فانها تتفرد بافاعيلها على الاطلاق وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة اياها عن فعلها مثل ان الانسان قد يحتاج الى دابة والات ليتوصل بها الى مقصد ما فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب ما يعوقه عن مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقا وكما نجد من ان ادامة استعمال الحواس في المحسوسات بحيث لا يكون هناك تعطل للحواس اصلا وكذا ادامة النظر في المعقولات قد تشغل النفس النباتية عن فعلها بل قد تحل وتضعف حالها وكذا ادامة استعمال الحواس قد تشغل القوة العاقلة عن فعلها بل قد تمنعها عنه وكذا بالعكس وكل ذلك ظاهر على من راجع الى وجدانه وكما نجد من ان حكم الحس اذا غلط فيه يرد الى حكم العقل وذلك مثل ان الحس الدائم الغلط في محسوسه كالعين اذا نظرت من بعيد الى الشيء الكبير فتراه صغيرا حتى ترى الشمس مثلا وهي اضعاف مقدار الارض مثل المرآة او قطرها شبرا ونظرت الى الشيء في الماء فتراه كبيرا وهو صغير ومعوجا وهو مستقيم وكالذوق للصفراوي اذا احس بالحلو فانه يحسه مرا فهذه الاغلاط الى النفس والى القوة العاقلة فتحكم بان الحس قد غلط وان الحق غير ما احس فرد الحكم الحق فيها وحيث عرفت ذلك ارتباط هذه الافعال التي لغة بعضها ببعض كما تبين اتضح لك ان الاثر للبدن والمتصرف فيه

وهو المسمى بالنفس شيء واحد اذ لو كان متعددا ان نفوس ثلثة لا ارتباط بينها من حيث الذات لكونها متباينة الذوات كما هو
راي الخصم ولا بين افعالها حيث ان من المقرر عندهم ان كل نفس من حيث هي فانما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الخاص بها
الفعل الا ولا الذي له فلا النفس الغضبية من حيث هي غضبية تنفعل من اللذات ولا الشهوانية من حيث هي شهوانية تنفعل من
المؤذيات ولا المدركة من حيث هي مدركة تتاثر مما تتاثر بها تان عنه كما ان كل منهما تين قابلا للصور المدركة ان تتاثر عنها
النفس المدركة والقوة المدركة لم يكن هذا الارتباط وحيث كان بين ذلك الارتباط الذي عرفته فهو اما مبني على اشتراك تلك
النفوس المتعددة في الآلة او في المحل وهذا ايضا منتف لان المفروض ان بعض تلك النفوس وهي الانسانية ليست في محل ولها
آلة في افعالها الذاتية لكون المفروض تجردها ولعل الآخرين اي النباتية والحيوانية وان كان لها محل وآلة فليس ذلك مشتركا
بينهما باعتقاد الخصم ايضا واما مبني على ان يكون هناك مدبر اصلي ويكون ما سواه كالفروع له كالقوى له او ان يكون لهذه النفوس
المتعددة رباط واحد يجمع كلها ان ارابه الارتباط الذي يجمع كل ذلك اليه ويكون نسبته الى هذه نسبة الحس المشترك للحواس الى
هي الواضع وفيه المط وبعبارة اخرى انك قد عرفت ان هذه القوى والنفوس تشغل بعضها بعضا ويستعمل بعضها بعضا مع ان
المفروض انه ليس بينها ولا بين افعالها ارتباط وليس بينها ايضا اشتراك في المحل او الآلة فلو لم يكن بينها رباط يستعمل هذه في شغل بعض
عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره لما كان بعضها يمنع بعضها عن فعله بوجه من الوجوه ولا يصرف عنه لان فعل قوة من
القوى او نفس من النفوس اذا لم يكن له اتصال بقوة اخرى او نفس اخرى لا تمنع الاخرى عن فعلها اذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل
مشتركا ولا امر يجب غير ذلك مشتركا فتعين ان يكون ذلك الارتباط لامر رابط غير الآلة والمحل وح فنقول ان هذا الجامع الرابط لا يجوز
ان يكون جسما اما اولا فلان الجسم بما هو جسم ليس يلزم ان يكون مجمع هذه القوى او النفوس والا لكان كل جسم كذلك بل لا بد بسببه كذلك
ويكون ذلك الامر هو الجامع الاول وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع وهو غير الجسم فيكون اذن المجمع شيئا غير الجسم وليس هو الا النفس واما
ثانيا فلانه قد تبين فيما سلف ان من هذه القوى والنفوس ما ليس يجوز ان يكون جسما او جسمانيا متقررا في جسم وهو القوة العاقلة والنفس
الناطقة واما ثالثا فلان ذلك الجسم اما ان يكون جملة البدن فيلزم ان يكون اذا انتقص منه شيء لا يكون ما نشعر به انه انا موجودا وليس كذلك
فاني اكون انا وان لم اعرف ان لي يدا او رجلا او عضوا من هذه الاعضاء بل اظن ان هذه توابع لي وآلات لي استعملها في حاجات
لولا تلك الحاجات لما احتجت اليها ويكون انا انا وليست هي وقد عرفت فيما سلف انا لو فرضنا انه لو خلق انسان دفعة واحدة
وخلق متباين الاطراف ولم يبصر اطرافه واتفق ان لم يمسها ولا تماست ولم يسمع صوتا جهل وجود جميع اعضائه وعلم وجود انيته
شيئا واحدا مع جهل جميع ذلك وليس المجهول بعينه هو المعلوم وان لم يكن ذلك الجسم جملة البدن بل كان عضوا مخصوصا كالقلب او
الدماغ او عدة اعضاء منه هو بتاه او هوية مجموعها هو الشيء الذي اشعر به انا انه انا فيجب ان يكون شعوري بانا هو شعوري بذلك العضو

في ابطال تكثر النفس الانسانية

او بتلك الاعضاء لان الشيء لا يجوز ان يكون من جهة واحدة مشعورا به غير مشعور به ولست كذلك فاني انما اعرف ان لي قلبا او دماغا بالحس
والسماع والتجارب لا لاني اعرف اني انا فيكون اذن ليس ذلك العضو نفس الشيء الذي اشعر به انه انا بالذات بل يكون بالعرض انا
ويكون المقصود مما اعرف مني انه انا الذي اعنيه في قولي انا احسست وتعقلت وفعلت وجمعت هذه الاوصاف شيئا آخر هو الذي
اسميه انا وكذلك اني اعرف انه انا بالمعنى الذي اسميه النفس اعني المدبر للبدن والمتصرف فيه مع اني لا اعرف القلب والدماغ ولا افهم
معناهما وحيث بطل كون ذلك الرابط الجامع جسما بطل كونه جسمانيا ايضا وحيث بطل ذلك بطل كونه من جملة هذه النفوس الثلث نفسا
نباتية او نفسا حيوانية لكون كل منهما جسمانية ايضا كما هو المقرر عندهم ويعترف به الخصم ايضا فتعين ان يكون ذلك الرابط الجامع الواحد
نفسا انسانية وبطل ايضا بذلك كون المتصرف في البدن نفوسا متعددة كما ادعاه الخصم مع ان ما تمسك به باطل اي بطلان الخ
قال واما حجة هؤلاء الذين يجوزون النفس فقد اخذ فيها مقدمات باطلة من ذلك قولهم انه يوجد للنفس النباتية مفارقة للحسية فيجب ان
يكون شيئا آخر غيره فان هذه المقدمة سوفسطائية وذلك لان المفارقة تتوهم على وجوه والذي يحتاج اليها منها وجهان احدهما ان قد
تتوهم لها مفارقة كاللون عن الابيض والحيوان عن الانسان الا توجد هذه الطبيعة في غير الابيض وتلك في غير الانسان بل يقارن
كل فصلا آخر وقد تتوهم مفارقة كالحلاوة المقارنة للبياض في جسم فانه قد توجد مفارقة له فيكون الحلاوة والبياض قوتين مختلفتين
لا يجمعهما شيء والتي المفارقات بالنفس النباتية للنفس الحساسة هو القسم الاول وذلك ان النفس النباتية الموجودة في النخلة ان شارك
القوة النامية الموجودة في الانسان البتة في النوع فان تلك القوة ليست بحيث تصلح لان تقارن النفس الحيوانية ولا القوة النامية التي في
الحيوان تصلح لان تقارن النفس النخلية ولكن يجمعهما معنى واحد وهو ان كل واحد منهما يغتذي وينمي ويولد ولكن كان يتصل عنه بعد ذلك بفصل
مقوم منوع لا بعرض فقط والمعنى الموجود فيها جميعا هو جنس القوة النباتية التي للانسان يفارق على جهة ما يفارق المعنى الجنسي ونحن لا نمنع
ان يوجد جنس هذه القوى لاشياء اخر وليس ذلك انه يجب ان لا يجتمع هذه القوى في الانسان في نفس واحدة بل ليس يجب من ذلك ان لا يكون الطبيعة
النامية الموجودة في الحيوان معلقة على النفس الحيوانية الذي هي يكون نفسه الحيوانية هي تلك القوة كما ان الانسان ليس شيئا غير حصته من جنس
الحيوانية وهذا الشيء قد تحقق لك في المنطق فهذا ليس يوجب ان يكون النفس النامية التي في الانسان غير النفس الحيوانية فضلا عن ان تكون
في نفس واحدة فليس اذن النباتية التي في الانسان توجد البتة مفارقة بنوعها للانسان وحتى انهم غير ممتنع بها اذا كانت القوة
لا تفارق بنوعها بل بجنسها وهما مختلفان ومع ذلك فلا يخص القوة النباتية في الحيوان مخالفة للقوة الحيوانية فيه كان كل واحد منها
نوع محصل منفرد بنفسه وليس احدهما الآخر ولا معلولا عليه فان في ذلك ما يمنع ان يكون القوتان جميعا في الحيوان لنفس الحيوان كما ان اليبس اذا
وجدت الرطوبة في غير الهواء وليست مفارقة للحرارة يجب من ذلك ان لا يكون الرطوبة والحرارة في الهواء لصورة واحدة ولمادة واحدة
واليبس اذا كانت حرارة توجد غير صادرة عن الحركة بل عن حرارة اخرى يجب من ذلك ان الحرارة في موضع آخر ليست تابعة للحركة وتتولد

ليس يمتنع ان هذه القوى متغايرة بالنوع ايضا وتنسب الى ذات واحدة هي فيه فاما كيفية تصور هذا فهو ان الاجسام العنصرية يمنعها
صرفية التضاد عن قبول الحيوة فكلما امعنت في هدم طرفي التضاد ورده الى التوسط الذي لا ضد له جعلت تقرب الى شبه بالاجرام
السماوية فتستحق بذلك قبول قوة محيية من الجوهر المفارق المدبر ثم اذا ازدادت قربا من التوسط ازدادت قبول حيوة حتى تبلغ الغاية
التي لا يمكن لها ان يكون اقرب منها الى التوسط ولا اهدم منها للطرفين فيقبل جوهرا مقاربا بالشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما قبلته الجواهر السماوية
فيكون ح ما كان يحدث في غيره من المفارق يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقول المقلوب الجوهر ومثال هذا في الطبيعيات لتوهم ان
الجوهر المفارق نارا او شمسا فكان البدن جرما ينال تأثيرا عن النار ولكن كرة ما وليكن مكان النفس النباتية تسخينا ما ومكان النفس الحيوانية كوّة روزنه
انارتها ومكان النفس الانسانية اشتعالها فيها نارا فنقول ان ذلك الجرم المتأثر كالكرة ان كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعا
يقبل الاشتعال منه نارا ولا انارة ولا انارته ولكن وضعا يقبل التسخين لم يقبل غيره فان كان وضعه وضعا يقبل التسخين ومع ذلك هو
مكشوف له او مستشف او على نسبة اليه يستنير بها عنه استنارة قوية فانه يسخن عنه ويستضيء معا ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدا
ايضا مع ذلك المفارق للتسخينه فان الشمس انما تسخن بالشعاع ثم ان كان الاستعداد اشد وكان هناك ما من شانه ان يشتعل عن المؤثر الذي
من شانه ان يحرق بقوة او شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرما يشبه المفارق من وجه ويكون تلك الشعلة ايضا مع المفارق علة للتنوير و
التسخين معا حتى لو بقيت وحدها لاستتم التنوير والتسخين ومع هذا فقد كان يمكن ان يوجد التسخين وحده والتسخين والتنوير وحدهما
ولم يكن المتأخر منهما مبدا يفيض عنه المتقدم وكان اذا اجتمعت الجملة يصير كلها فيض ما هو مبدا ايضا للمتقدم وفائضا عنه المتقدم
وهكذا فليتصور الحال في القوى النفسانية انتهى كلامه واقول وهذا الذي نقلناه منه لا يخفى انه واف بدفع احتجاج القائلين بتكثر النفس
كاف في بيان كيفية امكان ان يكون تلك النفوس المتعددة التي هي قوى متغايرة منسوبة الى ذات واحدة هي النفس الانسانية وان يكون
تلك الذات مجمعا لتلك القوى والنفوس وفي ذكر التمثيل اللائق بهذا المقام وقد عرفت ايضا مما ذكرنا في الابواب السالفة ان البعثات
الظاهرة في تعدد النفوس يمكن ان يتأول لها على تعدد قوى النفس الانسانية التي هي ذات واحدة على ما تقرر وبقي ها هنا شيء 
هناك شك ينبغي التعرض لدفعه وهو انه اذا كان المتصرف في البدن المدبر له ذاتا واحدة هي النفس الانسانية وهي مجمع القوى يجب ان يكون
تلك الذات مبدا الجميع تلك الافعال المنسوبة الى تلك القوى المختلفة وان كانت مبدئيته لبعضها بالواسطة ولبعضها بدون الواسطة وكان
ان تلك الذات انما يصدر عنها فعلها بالاختيار والارادة وتلك الافعال منها ما ليس مقارنا للاختيار والارادة كالافعال النباتية
فكيف يصدر عن الفاعل بالارادة فعل ليس بارادة والجواب عنه انه لا حجر في ذلك فان الذي يقتضيه الدليل ان الفاعل بالارادة
انما يكون فعله بالارادة اذا كان يصدر عنه بلا واسطة او بتوسط قوة تختص به بنفسه كالافعال الانسانية اما ما لا يكون كذلك بل يكون بتوسط
امر آخر او قوة لا تختص به بنفسه بل بآلته كالافعال الحيوانية والنباتية فهو تابع في ذلك لما يلزم تلك الواسطة فتلك الواسطة ان كان فعلها
مقارنة للارادة كالقوة الحيوانية يكون فعل ذلك المبدا البعيد ايضا بالارادة لا لاجل انه مبدا بعيد له بل لاجل ان فعل ذلك المتوسط

في بيان صدور الافعال المختلفة عن الانسان

الذي هو قوة له بالارادة يعتبر انه يكون بالارادة لا بالذات بل بالعرض وان كان فعل تلك الواسطة لا بالارادة كالافعال النباتية
فلا شيء في كون ذلك الفعل مستندا الى ذلك المبدا البعيد الذي هو بالارادة وكيف ذلك والحال ان الافعال الطبيعية التي ليست مع
الارادة مستندة بالاخرة الى المبدا الفياض الذي فعله مقارن للارادة البتة وهذا كما ان فعل النفس الانسانية بالذات
يكون كليا وما يصدر عنها بتوسط القوة الحيوانية يكون جزئيا وان كان مع الارادة ولا حجر في ذلك ايضا وتحقيق المقام ان ما ينسب
الى النفس النباتية في النبات من الافعال الطبيعية التي ليست بالارادة منسوبة في الانسان الى بعض قوى النفس الانسانية حيث
ان المفروض ان النفس النباتية قوة من قواها وقواها ايضا من قواها وكذا ما ينسب الى النفس الحيوانية في الحيوان من الافعال الجزئية
المقارنة للارادة فهي منسوبة في الانسان الى بعض من القوى الانسانية حيث ان النفس الحيوانية قوة من قواها وكذا قواها من قواها وما ينسب
الى النفس الانسانية فهي منسوبة اليها بالذات ثم انك حيث تحققت ما ذكر وعرفت ان المدبر الاصلي في البدن الانساني ذات واحدة
هي النفس الناطقة الانسانية وان تلك القوى والنفوس قوى لها وفروع لها فنعود من راس ونقول لا يخفى ان جهات الافعال المختلفة
صدورها عن الانسان حيث ان ما ينسب الى كل نفس من تلك النفوس من الافعال مخالف لما ينسب الى الاخرى من الافعال ومع هذا
فما ينسب الى كل نفس بانفرادها هو ايضا افعال مختلفة متخالفة فاما ان يقال يكون تلك الافاعيل المختلفة مستندة الى فواعل متكثرة
بان يكون كل فعل من تلك الافعال مستندا الى فاعل واحد منفرد ويكون مجموع تلك الافاعيل المتعددة المتكثرة مستندة الى مجموع
فواعل متعددة متكثرة بعدد تلك الافاعيل الجزئية او كلياتها فهذا باطل لانه بعينه هو القول بتكثر النفوس وقد عرفت بطلانه
مع انه يلزم ان يكون عدد تلك النفوس التي هي فواعل ومدبرات ازيد من ثلثة بكثير حيث ان عدد تلك الافاعيل جزئياتها بل كلياتها
ايضا ازيد من ثلثة بكثير وهذا مما لم يقل به احد من ذوي العقول السليمة واما ان يقال باستناد جميع تلك الافاعيل المتعددة المتكثرة
الى ذات ذلك المدبر الواحد بذاته اعني النفس الناطقة من غير ان يكون ذلك بتوسط آلة او بتوسط قوة او نحو ذلك فهذا ايضا باطل لانه
بناء على ما تقرر عندهم من ان الواحد بالذات لا يصدر عنه من جهة واحدة الا امر واحد لا يصح هذا الحكم الا ان يكون تكثر وتحيث
في ذات ذلك الواحد بحيث يكون له اجزاء كثيرة يستند كل فعل من تلك الافعال باعتبار جزء منه مناسب لذلك الفعل وقد عرفت
ان النفس الناطقة الانسانية مجردة عن المادة في ذاتها بسيطة لا تركيب فيها من الاجزاء لا بالفعل ولا بالقوة نعم لو كانت جسما
لا يمكن فرض ذلك فيه واذ ليس فليس وايضا على هذا يلزم ان لا يكون للقوى والحواس مدخل في تلك الافاعيل اصلا وهو خلاف ما نجده من
انفسنا كما سيتضح والحق يلزم ان يكون فاعل الكلي والجزئي واحدا وهو باطل كما سيأتي الاشارة اليه ويتضح فيما بعد ايضا الانتفاء
واما ان يقال باستناد جميع تلك الافعال الى ذات تلك النفس الواحدة بنفسها من غير ان يكون تتعلق بها تعلقا من الافعال بتوسط
القوى الآلات يتعلق بعضها من الافاعيل المختلفة انما يتعلق باختلاف الآلات كما نقله الشيخ من القول الاول في بيان تفكك المذاهب

حيث قال في قول من زعم ان النفس ذات واحدة وانما تفعل جميع الافعال بسبب اختلاف الآلات ثم نقل عن ذلك القائل
احتجاجه عليه بما احتج به كما نقلنا سابقا فهذا القول ايضا باطل اما اولا فلانه يلزم على هذا المذهب ان لا يكون للحواس والآلات مدخل
في الادراكات اصلا وان لا يكون لها فعل قطعا وان لا يكون لها مدخل في تلك الافعال الا على سبيل الآلية فقط حيث ان
المفروض ان الفاعل بلا واسطة للكل هو النفس خاصة وهذا خلاف ما نجده من نفوسنا بالضرورة واما ثانيا فلانه لو صح ذلك
لصح في بعض الافعال ايضا مما تحتاج فيه الى الآلة من الافعال كالافعال المنسوبة الى النفس النباتية والحيوانية لا في كل الافعال
حتى فيما لا تحتاج فيه الى الآلة كالافعال المنسوبة الى النفس الانسانية اذ ليست هي في محاجة الى الآلة ولا في اختلاف الآلة حتى يصح
ان يقال انه تفعل بسبب اختلاف الآلات وكان ما ذكره الشيخ من القولين الاخيرين حيث قال ومن هؤلاء من زعم ان النفس عالمة
بذاتها تعلم كل شيء وانما تستعمل الحواس والآلات المؤدية للمدركات من سبب ان تتنبه بها في ذاتها ومنهم من قال ان ذلك على سبيل
التذكر لما كان نها عرض لها عنده ان نسيت ثم نقل احتجاج الفريقين على ما ذهبا اليه كما نقلنا عنه سابقا مبطلا على هذا المذهب ايضا
اي على القول الاول لكن على نحو تحصيل النفس على ما ذكرناه من الشكل الثاني وكان وصل النفس الى الافعال المنسوبة الى النفس
الانسانية ولزم انه ليس فيها احتياج الى الآلة في حصول اصل تلك الافعال حتى يلزم خلاف ما هو المقرر عند الحكماء الا انه في
احتياجها الى الآلة واستعانتها بها بنحو آخر وهو حصول التنبه او حصول التذكر وهي تحصل ان العلوم والادراكات الكلية التي هي افعال النفس
الناطقة الانسانية ليس فيها احتياج الى الآلة في حصول اصلها كما في الافعال المنسوبة الى النفسين الاخريين بل ان تلك العلوم والادراكات
مطلقة حاصلة للنفس الانسانية بذاتها وهي افعال لها بنفسها واما استعمال الحواس والآلات فهو لاجل ان تكون منبهة لها عندها
على سبيل التنبه كما هو رأي فرقة او على سبيل التذكر كما هو رأي فرقة اخرى ولا يخفى عليك ان هذين القولين ايضا باطلان اما اولا فلان
الاشكال الاول الذي اوردناه وارد عليهما ايضا ولا يمكن التفصي عنه بهما واما ثانيا فلان معنى التنبه الذي قالت به الفرقة الاولى كان
مبناه على ان تلك العلوم والادراكات حاصلة للنفس اولا على سبيل حصول البديهيات لها وعلمها بها اي علمها بها علما اجماليا
وانها اذا استعملت الحواس والآلات كان ذلك معينا لها فتتنبه لها ويكون من ذلك علمها الاجمالي علما تفصيليا ويكون ذلك مثل
ما كان في العلم بالبديهيات بعد حصول المنبه لها وهذا باطل لانه على هذا يلزم ان تكون معلومات النفس الانسانية ومدركاتها كلها
بديهية وان لا يكون شيء منها نظريا حيث ان التنبه انما يكون في البديهيات دون النظريات وذلك خلاف الواقع وخلاف ما نجده
بالوجدان وكذلك معنى التذكر الذي قالت به الفرقة الثانية كان مبناه على ان علوم النفس وادراكاتها نظرياتها وبديهياتها كانت
لها علوما تفصيلية الا انها عرض لها ان نسيتها ثم انها اذا استعملت القوى والحواس زال عنها النسيان وتذكرت لها كما هي عليه قبل
النسيان وهذا ايضا باطل من وجهين احدهما انه ايضا خلاف ما نجده بالوجدان والثاني انه على تقدير صحته انما يتم اذا
كانت النفس قديمة او موجودة قبل البدن بازمنة كثيرة حصل لها في تلك الازمنة تلك العلوم والادراكات التفصيلية ثم نسيتها

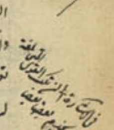
بسبب من الاسباب كالتعلق بالبدن مثلا ثم زال عنها باستعمال الحواس ذلك النسيان وعادت كما كانت اولا اذ من العلوم
ان النسيان لها بعد تعلقها بالبدن زمان يمكن لها فيه حصول تلك العلوم والادراكات بنفسها من غير ان تكون قد استعملت الحواس حتى
تكون بعد ذلك قد نسيت ثم استعملت الحواس فتذكرت لها وهذا ايضا باطل لانا سنقيم الحجة على كون النفس الانسانية حادثة بحدوث
البدن واما ثالثا فلان ما اختاره الفرقتان على ما ادعتاه كما نقله الشيخ عنهما ونقلناه عنه سابقا قد ابطله الشيخ فانه قال واما
من ظن ان النفس عالمة بذاتها فهو فاسد فانه ليس يجب اذا كان جوهر النفس خاليا بذاته عن العلم ان يحيل الى وجود العلم فان فرقا
بين ان يقال ان جوهر الشيء باعتبار ذاته لا يقتضي العلم وبين ان يقال ان جوهره بذلك الاعتبار يقتضي ان لا يعلم فان الاول يصلح
مع كل واحد من القولين كيف فانا اذا سلمنا ان النفس بجوهرها جاهلة فانا نعني ان جوهرها اذا انفرد ولم يتصل به سبب من خارج
انه الجهل بشرط ان تراد مع شرط الجوهر لا بشرط الجوهر وحده ولسنا نعني بهذا ان جوهرها جوهر لا يبرئ عن الجهل والذي يلزم ان يقال
ان ذلك امر عارض له فليس يجب ان يكون مثل هذا العارض واردا على الامر الطبيعي فانه ليس اذا قلنا ان الخشبة خالية عن صورة السرير
لزم ذلك انه ليس لجوهرها الا عارض له حاز ان يزول كان هذا القول كانك تقول يجب ان يكون قد كانت فيه صورة السرير
وانمحت وقد المعاني ايضا فان المشكك من ان يقال ان الشيء لا يجب ان يكون بذاته طالبا بل قد يجب من افعال
تحقيقه وتتم بذاته وحدها وانما يتوسع فيقال بذاته ان هذه الافعال لا تكون موجودة الا لا تكون موجودة اصلا واما ذاته فكيف
تكون غير موجودة بنفسها وبالحقيقة فان الخالة لا يجوز ان يقال فيه انه يغيب عنها لان الغائب هو موجود في نفسه غير موجود للشيء
وهذه الافعال ليست موجودة اصلا الا وقت ما يوجد بما فلا يكون غائبا عنها واما ذات الشيء فلا يغيب الشيء عنه ولا يرجع اليه
واما اصحاب التذكر فقد نقض احتجاجهم في الصناعة الآلية انتهى كلامه واقول قوله واما اصحاب التذكر كانه اشارة الى ما تقرر
في علم المنطق من ان المطلوب المجهول الذي يراد تحصيله بالنظر يجب ان يكون معلوما بوجه حتى لا يكون طالبه طالبا للمجهول المطلق ولا يكون
مجهولا من وجه آخر حتى لا يكون تحصيله تحصيلا للحاصل واذا طلبته النفس وحصلته بالنظر وعلمته من الوجه الذي كان مجهولا منه
به وعلمت انه المطلوب الذي كانت قد طلبته فعلمت بانه المطلوب انما هو من جهة انه كان معلوما اولا بوجه وليس يلزم من ذلك كونه
معلوما اولا من كل وجه حتى من الوجه الذي كان هو مجهولا منه تلك الوجه كما هو ظن اصحاب التذكر ومبنى احتجاجهم المنقول عنهم على ما تقرر
واما ان يقال باستناد تلك الافعال اولا وبالذات الى قوى مختلفة للنفس الانسانية ان هي اي انها واحدة وباستنادها الى تلك
الذات الواحدة بتوسط تلك القوى المختلفة وهذا هو المذهب الذي نقله الشيخ عن بعض القدماء حيث قال ومنهم من جعل النفس ذاتا
واحدة وتنبعث عنها هذه القوى وجعل كل قوة تفعل وانها انما تفعل ما تفعله من الافاعيل الامور المذكورة بتوسط هذه
القوى ثم اختار هذا المذهب وقال وليس بصحيح من هذه المذاهب الا هذا المذهب ثم صححه بان قال قد بان بما ذكرناه ان الافعال

المتخالفة هي لقوى متخالفة وان كل قوة من حيث هي فانما هي كذا من حيث يصدر عنها الفعل الاول الذي لها فتكون القوة الغضبية
لا تنفعل من اللذات ولا الشهوانية من الموذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما تأثرتا به عنه ولا شيء من هاتين من حيث
هما قابل للصور المدركة متصور لها فاذا كان هذا متقررا فنقول انه يجب ان يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها فتجتمع اليه ويكون
نسبته الى هذه القوى نسبة الحس المشترك الى الحواس التي هي اراداء لانا نعلم يقينا ان هذه القوى يشغل بعضها بعضا ويستعمل بعضها
بعضا وقد عرفت هذا فيما سلف ولو لم يكن رباط يستعملها هذه فيشتغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك ولا يدبره لما كان بعضها
يمنع بعضا عن فعله بوجه من الوجوه ولا يصرف عنه لان فعل قوة من القوى اذا لم يكن له اتصال بقوة اخرى لا تمنع القوة الاخرى عن
فعلها اذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركا ولا امر يجمعها غير ذلك مشتركا ونحن نرى ان الاحساس يثير الشهوة الى آخر ما ذكره في
بيان وجوب رباط لهذه القوى وذكرنا محصله في بيان وحدة المدبر للبدن وكون ذلك المدبر الواحد ما به الارتباط بين القوى التي هو
ثم ذكر ان هذا الشيء الذي هو مجمع القوى لا يجوز ان يكون جسما وبين ذلك بالوجوه الثلثة التي ذكرنا محصلها فيما سبق الا انه ذكر
في ذيل الوجه الثاني من تلك الوجوه كلاما بهذه العبارة فان قال قائل مثلك فقيل انه جاز ان يكون هذه القوى الشيء واحد مع انها
لا تجتمع معا فيه اذ بعضها يحل الاجسام وبعضها يحلها فيكون مع افتراقها من غير ان تكون لصفة واحدة منسوبة الى شيء واحد فلم يجز
ذلك الآن ويكون كلها منسوبة الى جسم او جسمانية فنقول لان هذا الذي ليس بجسم يجوز ان يكون منبع القوى يفيض عنه بعضها في الآلة
وبعضها يختص بذاته وكلها يؤدي اليه نوعا من الاداء والاداء تكون في الآلة يجتمع في مبدأ يجمعها في الآلة ذلك المبدأ وهو فائض
من الجوهر عن الآلة كما تبين حاله في حال النبات والحيوان فلا يمكن ان يكون هذه القوى كلها فائضة منه فان نسبة القوى الى الجسم ليس على
سبيل الفيضان بل على سبيل القبول والفيضان يجوز ان يكون على سبيل مفارقة للمفيض عن المفيض والقبول لا يجوز ان يكون على
تلك السبيل انتهى ملخص ما ذكره دليلا على ما اختاره وملخصه واقول لما كان مبنى هذا المذهب المختار عنده على ان النفس المدبرة
للبدن انما هي ذات واحدة بالعدد وان اختلاف افعالها انما هو لاختلاف قواها وان تلك القوى فائضة عن تلك الذات الواحدة
تبين التالي بقوله اولا قد بان بما ذكرناه ان الافعال المتخالفة هي لقوى متخالفة وتبين الاول والثالث بما ذكره بعد ذلك فانه
متفرع لكون النفس ذاتا واحدة رباطا لتلك القوى وفائضة عنه تلك القوى وكان قوله قد بان بما ذكرناه اشارة الى انه قد بان ذلك
بما ذكره في الفصول المتقدمة كالفصل الذي عقده لبيان ان اختلاف الافاعيل النفس لاختلاف قواها وتحقيق شأنه في ذلك الفصل
ايضا ولنا ادعى ذلك لكنا لم نظفر فيه بذكر ما يمكن ان يكون دليلا على ان اختلاف الافاعيل مطلق كما هو ظاهر اطلاق كلامه هنا
او لان اختلاف النفس كما هو مقصوده هنا وفيما تقدم انما هو لقوى متخالفة بل لا يظهر منه فيه ولا في شيء من الفصول المتقدمة على ما نقل
كلامه ما يدل على ما هو مطلوبه هنا وهو انه لا يمكن ان تكون النفس التي هي الذات الواحدة تفعل بنفسها افاعيل مختلفة باختلاف
الآلات من غير توسط القوى وذلك كما هو مبنى المذهب الاول من المذاهب التي نقلها حيث انه في كل موضع ذكر ان اختلاف افعال

النفس لاختلاف قواها ذكره على سبيل الادعاء من غير اقامة دليل عليه كما يظهر على من تتبع كلامه اللهم الا ان يكون احاله ذلك على
الظهور وعلى انه بين بنفسه لا يحتاج الى دليل فانه اذا كانت النفس المدبرة للبدن ذاتا واحدة كما بيّنه والحال انا نجد ان انا
يصدر عنه افاعيل مختلفة فاما ان تكون تلك الافاعيل تصدر عن تلك الذات الواحدة بنفسها من غير مدخلية شيء مما يوجب الاختلاف
سوى تلك الذات الواحدة او بنفسها باختلاف الآلات فهذان الاحتمالان باطلان كما بيناه فيما سبق وبالجملة فعلى هذين الاحتمالين
لا يكون للقوى والحواس والآلات مدخل في تلك الافاعيل اصلا وهو باطل بالضرورة والوجدان حيث انا نجد ان لتلك القوى والحواس مدخلا
ايضا فيها وان لكل قوة فعلا كيفما كان اشرنا اليه في بيان نقل المذهب المختار عنده حيث قال وجعل كل قوة تفعل واما ان تكون
تلك الافاعيل تصدر عن تلك القوى بنفسها من غير ان تصدر عن تلك الذات الواحدة ايضا بتوسط تلك القوى فعلى هذا يلزم ان لا يكون
لتلك الذات الواحدة مدخل في تلك الافعال اصلا وهذا ايضا باطل لانه لو كان كذلك لما كانت تلك الذات حاكمة بين تلك الافعال
كما هو معلوم بالضرورة ولما كان غلط الحواس وتلك القوى يرد على تلك الذات كما بيناه فيما سبق حيث ان الحاكم بين الشيئين لا بد ان يكون
مدركا لهما وكذا الحاكم بالغلط يجب ان يكون مدركا له والادراك ايضا من جملة تلك الافاعيل حيث ان تلك الافاعيل انما هي الادراكات
والتحريكات وحيث انتفت هذه الاحتمالات تعين ان لكل من تلك الذات الواحدة وتلك القوى حظا في تلك الافعال وان
تكون تلك الافعال تصدر عن تلك القوى بنفسها وعن تلك الذات بتوسط تلك القوى لا بالعكس حيث انه لا يعقل صدورها عن تلك
الذات بنفسها وعن تلك القوى بتوسط تلك الذات فان تلك القوى آلات لتلك الذات لا بالعكس ولما ذكرناه اشار في بيان نقل
المذهب المختار عنده بقوله وجعل كل قوة تفعل وانها انما تفعل ما تفعله من الامور المذكورة بتوسط هذه القوى والحاصل انه يمكن
ان يكون قد احال وجه ما ذكره على الظهور كما بيناه وهذا الذي الذي هو غاية توجيه ما ذكره وتصحيحه وفيه مع ذلك ايضا انه على هذا
التوجيه انما يتم الدلالة على ان الافاعيل المختلفة الجزئية التي للقوى والحواس والآلات مدخل فيها انما هي تصدر عن تلك الذات الواحدة
بتوسط القوى المتخالفة ولا يتم الدلالة على ان الافاعيل الكلية التي هي مختصة بذات تلك الذات الواحدة من غير مدخلية للآلات فيها
كالتعقلات والادراكات الكلية هي ايضا انما تصدر عن تلك الذات الواحدة بتوسط القوى المتخالفة اذ لا امتناع في ان تكون تلك
الافعال الكلية تصدر عن تلك الذات الواحدة بنفسها من غير مدخلية القوى فيها كما هو مذهب بعض من الحكماء اذ ليست تلك الآلة حتى
يجاب فيها الى ما يشار اليه في الافعال الآلية ولا يخفى ان ذلك ايضا اي كون الافاعيل المختلفة الذاتية للنفس صادرة عنها بتوسط
القوى المختلفة مطلوب ايضا كما هو ظاهر كلامه في بيان نقل ذلك المذهب المختار عنده بل صريح كلامه في بيان كيفية افاضة تلك القوى
المختلفة عن تلك الذات الواحدة وكونها منبع القوى على ما نقلنا كلامه في ذلك وحينئذ فيمكن تتميم مدعاه اما بان يقال بان الدليل
الدليل على ان الافاعيل المختلفة الآلية تصدر عن تلك الذات الواحدة بتوسط القوى المختلفة فينبغي ان يحكم بان تلك الافاعيل

المختلفة الذاتية غير الآلية ايضا ليكون الكل على نسق واحد وقيل ان هذا وجه آخر هذا لا يفيد الا ظنا بل لا يفيد الا اقناعا ايضا
واما ان يقال كما ان الافاعيل الآلية افاعيل مختلفة تصدر عن تلك الذات والحال انها واحدة بسيطة لا اختلاف فيها ولا تعدد
وكيف لم يكون هناك ما به الاختلاف وهو توسط القوى المتخالفة على ما تقرر عندهم من ان الواحد بالذات لا يصدر عنه من جهة واحدة
الا امر واحد لكن الافاعيل الذاتية غير الآلية افاعيل مختلفة حيث ان العقل النظري والعقل العملي فعلان مختلفان وشعبة افراد
كل واحد منها مختلفة وجهاتها الكلية اربع كما سيجيء بيانه والمفروض انها اجمع صادرة عن تلك الذات الوحدة فلو لم يكن هناك ما به
الاختلاف ايضا لم يمكن ان تصدر هي عنها من حيث انها واحدة بسيطة فينبغي ان يكون هناك ايضا ما به الاختلاف وما هو الا القوى
المتخالفة فان قلت انا لا نسلم انه ليس هناك ما به الاختلاف سوى القوى المتخالفة فانه يمكن ان يكون هناك جهات واعتبارات
بها تصدر عن تلك الذات الواحدة تلك الافاعيل المختلفة من غير ان يكون هناك قوى متخالفة تتوسط لصدورها عنها وبعبارة
اخرى اما ان تكون هناك جهات واعتبارات مختلفة او لا تكون فعلى الاول فتلك الجهات المختلفة يمكن ان تكون كافية في
صدور تلك الافاعيل المختلفة عن تلك الذات الواحدة من غير احتياج الى القوى المتخالفة لتوسط في ذلك وعلى الثاني فلا يمكن
ايضا ان تفيض تلك القوى المتخالفة عن تلك الذات الوحدة كما هو مذهب الشيخ في ذلك او ان تفيض عليها من المبدأ الفياض كما هو
الاحتمال وسنذكر الوجه لان القوى المتخالفة ايضا حيث كانت امور مختلفة انما تفيض عن تلك الذات الواحدة او عليها اذا كانت
هناك جهات واعتبارات مختلفة بناء على ما هو المقرر عندهم من ان الذات الواحدة البسيطة لا تفيض عنها ولا عليها من جهة واحدة الا امر
واحد وبعبارة اخرى انهم ذكروا ان النفس الانسانية جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنبتين جنبة هي تحته وهي البدن وجنبة هي فوقه
وهي المبادي العالية وله بحسب كل جنبة وكل نسبة قوة ولها بحسب النسبة الى ما فوقه القوة النظرية وبحسب النسبة الى ما تحته القوة العملية
وكذا له بحسب كل نسبة من تينك النسبتين نسب مختلفة بحسب مدركاته وافعاله وتلك النسب المختلفة تحصل له مراتب القوى النظرية والعملية
كما سيأتي بيان ذلك مفصلا فيما بعد ان شاء الله تعالى وحينئذ نقول اذا كانت هناك تلك النسب المختلفة والجهات المتغايرة فلم لا يجوز ان تكون
تلك النسب انفسها كافية في صدور تلك الافعال الذاتية غير الآلية عن تلك الذات الوحدة من غير ان يكون هناك قوى مختلفة متوسطة
في ذلك قلت الكلام في كون النسب المختلفة والاعتبارات والجهات المتغايرة هناك الا ان نقول بالقوى المتخالفة وتوسطها
في صدور تلك الافاعيل المختلفة عن تلك الذات الواحدة كالشيخ ونظرائه بل الاكثرين منهم كان نظره في ذلك ان تلك النسب المختلفة
بانفسها لا تصلح ان تكون منشأ لصدور الافاعيل المختلفة الا ان يكون هناك امر آخر من حال تلك الذات الواحدة باعتبار ربط
استنادها وفعل اليه ولا نعني بقوة النفس الا ذلك الامر حيث انهم اطلقوا لفظ القوة على قوة النفس بمعنى الحال التي تكون في الشيء وبه
يكون مبدأ تغير في آخر كما اشرنا اليه فيما سلف وهذا كالقدرة التي اثبتها البعض للفاعل وقالوا ان الفاعل الذي له ان يفعل وان لا يفعل
بحسب المشيئة وعدم المشيئة سواء كان ذاتا واحدة بسيطة فرض له فعل واحد من جهة واحدة او افعال متخالفة بحسب جهات مختلفة او ذاتا

مركبة فرض لها افعال متخالفة بحسب جهات فيه انما يفعله بالقدرة فاثبتوا القدرة زائدة على تلك الجهات والجهات فما هو
وجه ذلك اثبات القدرة هناك فهو الوجه في اثبات القوة فيما نحن فيه سواء بسواء وحيث تحققت ما قررناه عليك ظهر لك
تصحيح ما ذهب اليه الشيخ وتبعه الاكثر من القول بان الافاعيل المختلفة سواء كانت آلية او غير آلية انما تصدر عن النفس التي هي الذات
الواحدة بتوسط القوى المتخالفة فما ذهب اليه بعضهم كالمحقق الطوسي وغيره من ان الافعال الآلية انما تصدر عنها بتوسط القوى
والآلات ولكن الافعال التي هي غير آلية انما تصدر عنها بذاتها لعلهم ارادوا بالصدور عنها بذاتها ان ذاتها مصدر لتلك من غير
توسط قوة بدنية وآلة جسمانية وحواس وشعور والا فان ارادوا به ان ذاتها بذاتها من غير توسط قوة اصلا مصدر لتلك ففيه
خفاء فان قلت قد ذكر بعض مفسري كلام ارسطو انه لو كانت النفس الناطقة تدرك المحسوسات بقوة ما وتدرك المعقولات
بقوة اخرى لما جاز ان ترد حكم الحس فيما يغلط فيه وترده الى ما حكم به العقل كما لا ترد ما حكمت به حاسة الى حاسة اخرى
والحال انها ترد حكم الحس كثيرا الى ما حكم به العقل وذكر عليه الامثلة التي ذكرتها سابقا ثم ذكر ان النفس الناطقة تدرك
الامور المعقولة بغير النحو الذي تدرك به الامور المحسوسة لانها اذا طلبت الامور المعقولة انبسطت ورجعت الى ذاتها كانها تطلب
شيئا هو عندها واذا اهمت تحصيل رأي بديع او فكر في عاقبة او استخراج علم غامض عويص خلت بنفسها وابعدت جميع المحسوسات
عنه وكرهت ان تشغل شيء من الحواس واجتهدت في تعطيلها وانبسطت من خارج عنها الى ذاتها واذا طلبت الامور المحسوسة خرجت
عن ذاتها كانها تطلب شيئا خارجا عنها فتحتاج حينئذ الى آلة تتوسل بها الى مطلوبها فان وجدت الآلة صحيحة استعملتها وادركت الامر
الخارج ثم حصلت صورته عندها في الوهم ولكن لم تجد الآلة فانها تعدم ذلك المطلوب مثل ذلك الاكمه فانه لا يمكنه ان يتصور الالوان لانه
لم يجد آلته فالنفس الانسانية تدرك الامور البسيطة بغير آلة بل بنفسها وتدرك الامور المركبة المحسوسة بتوسط الحواس وهذا المذهب لارسطاطاليس
ويتبين فيه رأيه في النفس الناطقة فانها تدرك المحسوسات والمعقولات معا وليس كما ظنه قوم من ان الاشياء المحسوسة انما تدركها
الحواس فقط والاشياء المعقولة يدركها العقل فقط انتهى بخلاصته وهذا الذي ذكره ذلك البعض من المفسرين يدل على عدم صحة القول باستناد
الافعال الذاتية الى النفس الانسانية بتوسط القوى كما هو مذهب الشيخ بل ينبغي القول باستنادها الى ذات النفس بذاتها من غير توسط
قوى في ذلك فكيف ذلك قلت هذا الذي ذكره ذلك البعض اولا غير مسلم فانه لم يعلم ان النفس لا ترد حكم ما حكمت به قوة بدنية آلية
الى ما حكمت به قوة اخرى آلية بدنية واما انها لا ترد ما حكمت به قوة آلية الى ما حكمت به قوة اخرى غير آلية بل ذاتية فليس يسلم كيف
وهذا ايضا في الحقيقة رد الى ذات النفس كيف وذلك البعض نفسه ذكر انها ترد ما حكمت به حاسة الى ما يحكم به العقل والحال ان المراد
بالعقل هنا عندهم ليس الا قوة للنفس الا ما ذكره بعد ذلك من الاختلاف بين الافعال الذاتية غير الآلية كالامور المعقولة وبين الافعال

الآلية كالامور المحسوسة فمسلم الا انه ليس فيه عند التأمل دليل على ان النفس تدرك المعقولات بذاتها من غير توسط قوة في ذلك بل
ربما يمكن ان يوجه ما اسنده الى ارسطو من المذهب بما وجهنا به كلام المحقق الطوسي ره فتدبر وحيث عرفت صحة ما اختاره الشيخ من الامر
فاعلم ان ما ذكره في كيفية افاضة القوى عن النفس حيث قال ان هذا الذي ليس بجسم يجوز ان يكون منبع القوى يفيض منه بعضها في الآلة
وبعضها يختص بذاته وكلها يؤدي اليه نوعا من الاداء والتي تكون في الآلة تجتمع في مبدأ يجمعها في الآلة وذلك المبدأ هو فائض عن النفس
عن الآلة وحاصله ان تلك النفس التي هي الذات الواحدة تفيض اولا عن المبدأ الفياض الذي هو النفس عن الآلة مطلقا ثم تفيض بمقتضى
العناية الازلية عن تلك النفس قوى متخالفة الا ان القوى الآلية منها تفيض عن تلك النفس في الآلة وهي حالة فيها ولكن القوى غير الآلية منها
الذاتية تفيض عنها وتختص بذاتها وهي قائمة بها ولكن تلك الذات بالنسبة الى كل تلك القوى منبع ومجمع ومخدوم ولها التسلط والاقتدار
على تلك القوى في ان تستعملها في افعالها وان تلك القوى كلها بالنسبة الى تلك الذات خوادم وهو واضح فهذا الذي ذكره وان كان صحيحا على
اصوله لكون النفس مجمع القوى الآلية والذاتية التي بتوسطها تصدر عنها تلك الافعال لكن الانسب بقواعد الشرع ان يقال ان تلك الذات
تفيض عن المبدأ الفياض ثم تفيض عنه لاجل تلك الذات قوى متخالفة بعضها يحل في الآلة وبعضها تقوم بها بذاتها ويجعل لها اقتدارا على
استعمال كل تلك القوى في افعالها وكل تلك القوى خوادم لها وكيفما كان سواء بني على ما ذكره او على ما ذكرنا فمحصل الكلام انه يجوز ان يكون النفس
التي هي المدبرة للبدن ذاتا واحدة بسيطة مجردة عن المادة في ذاتها وتفيض عنها او عن المبدأ الفياض لاجل فعلها مختلفة قوى
مختلفة اولا يفيض عنها او عن المبدأ الفياض لاجلها اولا في البذر والمني قوة الانماء فتنشئ الاعضاء بحسب موافقة افعال تلك
القوة وليستعد كل عضو لقبول قوة خاصة به تفيض فيه ولولا ذلك لكان خلق البدن معطلا لها وهذا هو القول في كيفية فيضان القوى الآلية
واما القول في كيفية فيضان القوى الذاتية فيمكن ان يقال يجوز ان يفيض عن تلك النفس او عن المبدأ الفياض لاجلها بحسب استعدادات حصلت لها بسبب

تعلقها بالبدن قوى مختلفة عليها تقوم هي بذاتها تستعملها في افعالها الذاتية واما الكلام في كيفية [illegible] فسيتضح لك فيما بعد في باب تعديد القوى
لان تلك القوى كيف يرؤس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا حيث يظهر لك ان العقل المستفاد رئيس الكل ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى
ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ثم العقل العملي يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية كما سيتضح بعد لاجل تكميل العقل النظري وتزكيته
والتطهير والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة التي بعده
هي القوة التي تحفظ ما اداه الوهم اي الذاكرة والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية ثم المتخيلة يخدمها قوتان مختلفتا الاخذ
فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لانها تبعثها على التحريك نوعا من البعث والقوة الخيالية تخدمها بعرضها الصور المخزونة فيها
المهيأة لقبول التركيب والتفصيل ثم هذان رئيسان لطائفتين اما القوة الخيالية فيخدمها بنطاسيا وبنطاسيا تخدمها الحواس الخمس واما القوة

النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب والشهوة والغضب يخدمهما القوة المحركة في العضل ثم القوى الحيوانية يخدمها النباتية واولها
ورئيسها المولدة ثم النامية تخدم المولدة ثم الغاذية تخدمها جميعا ثم القوى الطبيعية الاربع تخدم هذه والهاضمة منها تخدمها
الماسكة من جهة والجاذبة من جهة والدافعة تخدم جميعها ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع ذلك لكن الحرارة تخدمها البرودة فانها
اما ان تعد للحرارة مادة او تحفظ ما هيأت ولا مرتبة للبرودة في القوى الداخلة في الاعراض الطبيعية الا منفعة تابع وتالي وتخدمها
جميعا اليبوسة والرطوبة فهذه درجات القوى ومنه يعلم كيفية تقدم بعضها في الوجود وتأخرها في الشرف وبالعكس وكذا يعلم منه كيفية
ارتباط تلك القوى بعضها ببعض فتبارك الله احسن الخالقين واذا انتهى الكلام الى هذا المقام فلنتكلم في ان ايا من الافاعيل تستقل قوة
على حدة وايا منها يمكن ان يكون لها قوة مشتركة وانه هل يجب ان يكون لكل نوع من الفعل قوة تخصه او لا يجب وفي انها باي سبب تكون القوى
متغايرة تغايرا ذاتيا وباي جهة يمكن ان يكون منها جامع مشترك فنقول ان للنفس افعالا تختلف على وجوه فيختلف بعضها بالشدة والضعف
وبعضها بالسرعة والبطوء فان الظن اعتقاد ما يخالف اليقين بالتأكد والشدة والحدس يخالف اليقين بسرعة الفهم وقد تختلف ايضا بالعدم
والملكة مثل ان الشك يخالف الرأي فان الشك عدم اعتقاد من طرفي النقيض والرأي اعتقاد واحد من طرفي النقيض ومثل التحريك والتسكين
وقد تختلف بالنسبة الى امور متضادة مثل الاحساس بالابيض والاحساس بالاسود وادراك الحلو وادراك المر وقد تختلف
بالنسبة الى امور متغايرة بالذات غير متباينة كادراك الصورة وادراك المعنى وكادراك المعنى الجزئي وادراك المعنى الكلي وقد
تختلف بالجنس مثلا ادراك اللون وادراك الطعم وقد تختلف بالذات مثل الادراك والتحريك ومثل الشهوة والغضب وقد تختلف
مع بعض هذه الاختلافات بالتقدم والتأخر ايضا كالافعال النباتية والحيوانية والانسانية كما قالوا من ان النفس الاتم يكون له
اولا الافعال النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية وقد تختلف مع ذلك بالاختلاف في الموضوع ايضا لان هذه الافعال ايضا فان
النباتية قد توجد في النبات دون الحيوانية وكذا الحيوانية قد توجد في الحيوان دون الانسانية الى غير ذلك من وجوه الاختلاف
التي تعلم بالتتبع والذي تقتضيه التدبر في كلام الحكماء وفي دليلهم على اثبات القوى انه هل المشترك ان الافعال المختلفة بالشدة و
الضعف او بالسرعة والبطوء فان مبدأها قوة واحدة لكنها تكون تارة اتم فعلا وتارة تكون انقص فعلا اذ لو اقتضى ذلك قوى
متعددة متغايرة وان يكون للانقص قوة غير القوة التي للاتم لوجب ان يكون عدد القوى بحسب عدد مراتب النقصان والزيادة
التي تكاد لا تتناهى كما انه لو كان اختلاف الافعال بحسب التخصصات التي لا تكاد تنتهي الى حد يوجب اختلاف القوى وتغايرها لوجب ان
يكون عدد القوى بحسب ذلك غير متناهية بل القوة الواحدة يعرض لها ان تفعل الفعل اشد او اضعف او اسرع او ابطأ بحسب
الاختيار او بحسب مواتاة الآلة او بحسب عائق من خارج ان يكون ولئلا يكون او ان يقل او ان يكثر كما انه يعرض للقوة الواحدة

اعتبارات وتخصصات متعددة مع كون ذاتها واحدة وكذلك الافعال المختلفة بالعدم والملكة فمبدأها قوة واحدة يعرض لها تارة ان تفعل وتارة ان لا تفعل مع كون شأنها ان تفعل لولا العائق عنه واتفق كل قوة من حيث هي قوة اولا وبالذات على فعل من الافعال التي تقتضي قوى خاصة وان كانت قوة على ذلك الفعل الذي هي تخصه وتستحيل ان تكون مبدأ لفعل آخر غيره بالقصد الاول لكنه قد يجوز ان يكون مبدأ لافعال كثيرة غيره بالقصد الثاني وهذا مثل ان الابصار انما هو قوة اولا وبالذات على ادراك الكيفية التي هي اللون واللون يكون بياضا وسوادا وغيرهما ومثل القوة المتخيلة التي شأنها ان تستثبت صور الامور المادية من حيث هي مادية مجردة نوعا من التجريد غير بالغ ثم يعرض ان يكون ذلك لونا او طعما او عظما او صوتا او غير ذلك ومثل القوة العاقلة التي شأنها ان تستثبت صور الامور من حيث هي بريئة عن المادة وعلائقها ثم يتفق ان يكون ذلك شكلا او عددا او غير ذلك ولكنه قد يجوز ان يكون القوة متعددة نحو فعل بعينه تحتاج الى آخر ينضم اليها حتى يصير بها ما بالقوة حاصلا بالفعل فان لم يكن ذلك الآخر لم تفعل فيكون مثل هذه القوة تارة مبدأ للفعل بالفعل وتارة غير مبدأ له بالفعل بل بالقوة وهذا مثل القوة المحركة فانها اذا صح الاجماع من القوة الشوقية بسبب داع من التخيل او التعقل الى التحريك حركت لا محالة فان لم يصح لم تحركه وليس يصدر عن قوة محركة واحدة بالذات الا حركة واحدة او الحركات الكثيرة لكثرة الآلات الحركة التي هي العضل فيها وفي كل عضلة قوة محركة جزئية لا تحرك الا حركة بعينها وقد تكون الوحدة ايضا تختلف تأثيرها بحسب القوابل المختلفة والآلات المختلفة هذا واما الافعال التي بينها ترتيب وتقدم وتأخر زماني وله اختلاف في الموضوع كالافعال التي هي اقسام اولية من جملة افعال النفس وهي ثلاثة اقسام افعال تشترك فيها الانسان والحيوان والنبات كالتغذية والتنمية والتوليد وافعال تشترك فيها الانسان والحيوان كلها او جلها ولا حظ للنبات فيها مثل الاحساس والتخيل والحركة الارادية وافعال تختص بالانسان مثل تعقل المعقولات واستنباط الصنائع والروية في الكائنات والتفرقة بين الجميل والقبيح فلها قوى متعددة ولكل قسم منها قوة على حدة اذ ليس يمكن ان يكون لهذه الاقسام الثلاثة الاولية التي قلنا انها مختلفة بالتقدم والتأخر الزماني وفي الموضوع ومع ذلك فهي مختلفة غاية الاختلاف قوة واحدة هي مبدأ للجميع وهذا هو الحال في تلك الاقسام الاولية واما الافعال في خصوص كل قسم قسم فنقول ان للانسان من الافعال الاولية المختصة به فعلان علم وعمل وحيث كانا فعلين مختلفين بالامرين متغايرين تغايرا بالذات ينبغي ان يكون لكل من العلم والعمل قوة مختصة فلذلك كانت القوة العملية مغايرة للقوة النظرية ثم انه حيث كانت مراتب كل منها مختلفة متغايرة ينبغي ان يكون لكل مرتبة من تلك المراتب قوة اخرى تخصها وبيان ذلك اما في مراتب العملية فلان تلك المراتب على ما قالوه اربع اولها تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية والشرائع النبوية وثانيها تهذيب الباطن وتطهير القلب

عن الملكات الردية والاخلاق الظلمانية وثالثها تحلي النفس بآثار شواغلها عن عالم الغيب وثالثها تنورها بالصور العلمية والصفات المرضية وبعبارة اخرى التحلي بعد التخلي والاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية ورابعها فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة جلال الله تعالى وجلاله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل لكل موجود وكمال فالنفس من جهة تلك ولا يخفى ان تلك المراتب امور متغايرة بالذات ليست احديها هي الاخرى وحيث كانت كذلك فينبغي ان يكون لكل واحدة منها قوة تخصها واما مراتب النظرية التي هي اربع ايضا عندهم وهي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والمستفاد والعقل بالفعل فلانها وان كانت من جهة تغاير بعضها بعضا بالكمالية والاستعداد نحو الكمال وبان الاستعداد اما قريب او بعيد او متوسط حيث ان العقل المستفاد كمال والهيولاني استعداد بعيد وبالملكة استعداد متوسط وبالفعل استعداد قريب كما قالوه ويمكن ان يذهب الوهم الى ان المبدأ الكل قوة واحدة تختلف احوالها واضافاتها بالكمالية والاستعداد والقرب والبعد والتوسط كما ذكرنا ان القوة الواحدة يمكن ان تكون تارة مبدأ للفعل بالفعل وتارة مبدأ له بالقوة الا انك ستعلم مما نذكره في بيان احوال هذه القوة ان مراتبها مرتبة في التقدم والتأخر الزماني وبعضها متقدم على بعض في الزمان وبعضها متأخر عن بعض فيه وكذلك بعضها رئيس ومخدوم لبعض وبعضها مرؤوس وخادم وبتلك الجهات تكون تلك المراتب التي حالها ما ذكر تكون مختلفة متغايرة البتة لا يجوز ان يكون لجميعها قوة واحدة بالذات بل ينبغي ان يكون لكل مرتبة قوة تخصها كانهم لذلك اثبتوا لتلك المراتب قوى متعددة وان لم تكن تلك القوى متباينة بالذات كالقوى الحيوانية مثلا فان القوى الحيوانية متباينة بالذات لكونها مبادي افعال مختلفة والقوى الانسانية غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة وانما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض وهذا هو الحال في القوى المتعددة التي للنفس الناطقة الانسانية واما الحركة في النفس الحيوانية فنقول انها بالقسمة الاولى فعلان احدهما التحريك والآخر الاحساس والادراك وحيث كان التحريك والادراك فعلين متغايرين بالذات ومع ذلك فقد يفترقان بالموضوع ايضا كما في الرئة من جملة الاعضاء حيث قالوا انها دائمة الحركة ولم يجعل لها حس وادراك لسلامتها بانصكاك بعضها ببعض فينبغي ان يكون لكل من التحريك والادراك قوة على حدة خاصة ليست احديها قوة محركة والاخرى قوة حاسة مدركة ثم ان المحركة حيث كانت على قسمين محركة بمعنى انها باعثة على الحركة وهي النزوعية ومحركة بمعنى انها فاعلة للحركة وكان الباعث والفاعل امرين متغايرين حيث ان الباعثة النزوعية هي التي اذا ارتسمت في التخيل صورة مطلوبة او مهروب عنها بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك وهي التي تنبعث في الاعصاب والعضلات ومن شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدأ او ترخيها او تمددها طولا فتصير الاوتار والرباطات

الى خلاف جهة المبدأ فينبغي ان يكون لكل من الفعلين قوة على حدة تخصه وكذلك الباعثة للحركة حيث كانت لها شعبتان شعبة تسمى شهوانية وهي التي تنبعث على تحريك يقرب به من الاشياء المطلوبة طلبا للذة وشعبة تسمى غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المهروب عنه طلبا للغلبة وكان الغضب والشهوة فعلين متغايرين مختلفين فينبغي ان يكون لكل منهما قوة تخصه وعسى ان نشير فيما بعد ان شاء الله تعالى الى بعض جهات المغايرة ايضا وكذلك الادراك لما كان نوعا واحدا الا انه لما كان ينقسم باقسام المدركات ويتبعضها اقساما كثيرة بعدد الحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة وكانت تلك المدركات التي هي مدركات اولية مختلفة بالذات وكذا كانت ادراكاتها مختلفة باعتبارها وبالعرض ومع ذلك كانت تلك الادراكات متفارقة بالموضوع وبحسب الآلة وكانت لكل منها آلة غير ما هي للاخرى اذا صحت تلك الآلة صح ذلك الادراك المنسوب اليها وان فسدت فسد كما يعلم ذلك بالتجربة والاعتبار فلهذا كان ينبغي ان يكون لكل من تلك الادراكات المختلفة قوة تخصها وعسى ان نشير فيما بعد ان شاء الله تعالى الى بعض جهات المغايرة ايضا وهذا هو الكلام في قوى النفس الحيوانية واما الكلام في قوى النفس النباتية فهو انهم وان اثبتوا لها بالقسمة الاولى قوى ثلاثا هي القوة الغاذية والمنمية والمولدة واثبتوا لها بالقسمة الثانية قوى اخرى كالهاضمة والجاذبة والدافعة والماسكة الا ان لبعضهم في وحدة بعض هذه وتعدده كلاما يعلم ذلك من النظر في كتب الحكماء والاطباء فلا نطيل الكلام بذكره ولنقتصر في بيانه على ان ما كان من تلك الافعال مختلفة بالذات او في الموضوع او من جهة المخدومية والخادمية او نحو ذلك من الجهات التي بها تكون قواها مختلفة كما ستطلع على ذلك في بيان تعدد القوى النباتية فيقتضي كل منها قوة على حدة خاصة والا فلا وجه لاثبات القوة الزائدة لها بل يمكن ان يكون هناك قوة واحدة تختلف اعتباراتها وحالاتها وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فلنتكلم في آلات النفس والاعضاء التي يتعلق بها القوة الرئيسة من النفس وحيث كان تفصيل ذلك وتحقيقه على الوجه الاتم مذكورا في الشفاء فلنكتف فيه بنقل ما قاله هو فيه فنقول قال الشيخ في الشفاء انه قد افرط الناس في امر الاعضاء التي يتعلق بها القوة الرئيسة من النفس افراطا في جنبي اللجاج وكثروا الخلاف تعسفا كثيرا وتعصبا شديدا مال اليه كل واحد من الفريقين حتى خرج عن الحق واكثرهم من جعل النفس ذاتا واحدة وقضى مع ذلك ان الاعضاء الرئيسة كثيرة فانه لا يكاد يخالف فيه الفلاسفة القائلة بكثرة اجزاء النفس ووافق من قال بوحدانيتها لم يعلم انه يلزمه ان يجعل العضو الرئيس واحدا وهو الذي يكون به اول تعلق النفس واما المكثرون لاجزاء النفس فعليهم ان يجعلوا لكل جزء منها عضوا مخصوصا ومركزا موجودا ونقول اولا ان القوى النفسانية البدنية مطيتها الاولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني وان ذلك الجسم هو الروح وانه لولا ان قوى النفس الناطقة المتعلقة بالجسم تنفذ محمولة في جسم لما كان سدد المسالك حابسا للنفوذ للقوى المحركة والحساسة والمتخيلة ايضا وهو ايضا حابس

في الكلام في آلات النفس والاعضاء التي يتعلق بها القوة الرئيسة من النفس

ظاهر الحس عند من قرب التي رتبت في الطبيعة وهذا الجسم نسبته الى لطافة الاخلاط وبخاريتها نسبة الاعضاء الى كثافة الاخلاط وله مزاج مخصوص وقد يتغير بحسب الحاجة الى اختلاف يقع فيصير حاملا لقوى مختلفة وانه ليس يصلح المزاج الذي يغضب للمزاج الذي يشتهي ولا المزاج الذي يصلح للروح الباصرة هو بعينه الذي يصلح للروح المحرك ولو كان المزاج واحدا لكانت المستقرة في الروح واحدة وافعاله واحدة فاذا كانت النفس واحدة فيجب ان يكون لها اول تعلق بالبدن ومن هناك تدبره وتنميه وان يكون ذلك بتوسط هذا الروح ويكون اول ما تفعل النفس تفعل في العضو الذي بواسطته تنبعث قوته في سائر الاعضاء بتوسط هذا الروح وان ذلك العضو يكون من الاعضاء اول معدن لتولد الروح وهذا هو القلب يدل على ذلك ما حققه التشريح الفتش ويشهد به الحس ثم حال النفس الذي في الحيوان فيجب ان يكون اول تعلق النفس بالقلب وليس يجوز ان تتعلق بالقلب ثم بالدماغ فانها اذا تعلقت باول عضو صار البدن بها واما الثاني فانما يتعلق لا محالة بتوسط هذا الاول فالنفس تجعل الحيوان بالقلب لكن يجوز ان يكون قوى الافعال الاخرى تنفيض من القلب الى الاعضاء الاخرى لان الفيض يجب ان يكون صادرا من اول ما يتعلق فيكون الدماغ هو الذي يتم فيه مزاج الروح الذي يصلح لان يكون حاملا لقوى الحس والحركة الى الاعضاء حملا يصلح معه ان يصدر عنها افعالها كحال الكبد بالقياس الى قوى التغذية ولكن يكون القلب هو المبدأ الاول الذي اول تعلقه به ومنه تنفذ الى غيره ويكون الفعل في اعضاء اخرى كما ان مبدأ الحس عند من خالف هذا القول انما هو في الدماغ لكن فعل الحس انما يكون به وفيه لاجل اعضاء كاليد والعين وكالاذن وليس يجب من ذلك ان لا يكون الدماغ مبدأ لكن ايضا يجوز ان يكون القلب مبدأ القوى التغذية ولكن افعالها في الكبد ولقوى التخيل والذكر والتصور ولكن افعالها في الدماغ بل ينبغي ان يكون مبدأ القوى المختلفة غير صالح لان يصدر عن معدنه جميع افعالها بل يجب ان تتوزع في آلات مختلفة تتخلق بعد ذلك العضو تخلقا وتنفيض من ذلك العضو اليها قوة ملائمة لمزاج ذلك الروح واستعداده على ما ستقف عليه في ذكر الحيوان حتى لا يكون على العضو الذي هو المبدأ نكال ولذلك خلقت العصب للدماغ والاوردة للكبد وكان الدماغ والكبد مبدأين اولين للحس والحركة والتغذية وكانا مبدأين ثانيين واذا خص من القلب قوة التكوين والتخليق الى الدماغ فيكون الدماغ فلا كثير باس ان يكون الدماغ مرسلا من نفسه آلة تستمد بها الحس والحركة من القلب فلا يجب من القلب او يكون القلب ان ينفذ اليها الآلة التي بتوسطها ينفذ اليه الحس والحركة فلا يجب ان يقع من المنافقة في اول خلقة العصب ان مبدأها من القلب او الدماغ ما هو اذ اتبع بل يعلم انه من الدماغ ويستمد من القلب كما ان الكبد يرسل الى المعدة ما يستمد به منه ولها ايضا عروق تستمد غذاءها فليس يجب ان يكون العضو الذي هو مبدأ قوة فيها ايضا اول تلك القوة وان يكون آلة لافعال تلك القوة بل يجوز ان يكون الآلة خلقت للاستمداد من شيء آخر وان يكون انما تستمد بعد تخلقها حتى يكون الدماغ اول ما يخلق لم يكن مبدأ للحس والحركة بالفعل بل مستعدا لان يصير مبدأ للاعضاء التي بعده اذا استمد من غيره بعد ان يتخلق آلة الاستمداد

من غيره لم فلا تخلق منه عصب في اصله الى القلب يستمد الحس والحركة منه ثم ويمكن ان يكون مع تخلق هذا المنفذ ملا با حر فلا يكون في
نفوذه عنه الى القلب حجة ايضا ولا شبه حجة بل كما تخلق الدماغ تخلق معه عن مادة شيئا فيه الى القلب عريض عن الظهر ليستمد منه
الحس والحركة على ان نبات هذا العصب من الدماغ ومصيره منه الى القلب ليس شيئا يكحل الظهور الذي يظنه مدعى نبات العصب الذي
من الدماغ او القلب من الدماغ الى القلب ام من القلب الى الدماغ مما يستوضحه موضعه من كلامه في طبائع الحيوان ومع ذلك فلنعقد
المعالجة اخرى فنقول انه ليس يستحيل ان يكون مبدا وجوده قوة في عضو فينفذ من ذلك العضو الى عضو آخر وهناك تتم القوة
وتستكمل ثم ينعطف الى هذا العضو الاول ليغذيه فان الغذاء انما يصل الكبد من المعدة ثم اذا صار هناك على نحو ما اعاد فغذا ام
المعدة في عروق تنبعث من الطحال الى الاجوف وتنبث في المعدة فلا يبعد ان يكون مبدا القوة ينبعث من القلب ولا تكون القوة في
القلب كاملة تامة ثم انها تصير القلب اذا استكملت في عضو آخر وهكذا حال الحس المشترك فان مبدا القوة الحسية منه ثم انه
يعود اليه بالفائدة على ان حس القلب نفسه حضورها للمس اعظم من حس الدماغ نفسه ولذلك اوجاعه لا تحمل وعلى انه يمنع في القوى ان يصير
اقوى واشد في غير مباديها المعتادة فمواد التحلب تلك الحال وليس ان يكون قوة الاطفال الا وتارة على الجذب اشد من قوة ادوات
التربية العصب فالقلب مبدا اول تفيض منه الى الدماغ قوى بعضها تتم افعالها في الدماغ واجزائه كالتخيل والتفكر وغير ذلك وبعضها
يفيض من الدماغ الى اعضاء خارجة عنه كما يفيض الى الحدقة والى العضل المحركة ويفيض من القلب الى الكبد قوة التغذية ثم يفيض من
الكبد بتوسط العروق في جميع البدن وتغذيه ولحفظ البقاء فيكون القوة مبدؤها من القلب والمادة مبدؤها من الكبد واما القوى الدماغية
فان البصر يتم بالرطوبة الجليدية التي هي كالمرآة الصافية فتقبل صور المبصرات وتؤديها الى الروح الباصرة ويكون تمام الابصار عند ملتقى
العصبة المجوفة على ما علم من تشريحه وتوصيف حاله واما الشم فبزائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي واما الذوق فباعصاب دماغية
في اللسان والحنك وبتوسط قوة الحس والحركة واما السمع فباعصاب ايضا دماغية تاتي الصماخ فتنتشر في سطح المبسوطة واما اللمس فباعصاب
ايضا دماغية نخاعية منتشرة في البدن كله واكثر عصب الحس من مقدم الدماغ لان مقدم الدماغ الين واللين انفع في الحس ومقدم
الدماغ كما يتادى الى الخلف والى النخاع فيصير اصلب لتدرج النخاع الى ان يكون اصلب وفيه الصلابة واكثر عصب الحركة انما من الدماغ
انما ينبت من مؤخر الدماغ لانه يطلب الصلابة انفع في الحركة واعون عليه والعصبة التي للحركة في اكثر الامر يتولد منها العضل
فاذا جاوزت العضل حدث منه ومن الرباطات الاوتار واكثر اتصال اطرافها بالعظام وقد يتصل في مواضع بغير العضلة
وقد يتصل العظام نفسه بالعضو المحرك من غير توسط وتر والنخاع كجزء من الدماغ ينفذ في ثقب الفقارات لئلا يبعد ما يتولد من
العصب عن الاعضاء بل يتولد منه العصب من القرب الى الموضع المحتاج كونها واما القوة المصورة والحس المشترك فهما في مقدم
الدماغ في روح يملأ ذلك التجويف وانما كان هناك ليطلع على المحسوسات التي اكثرها انما تنبعث من مقدم الدماغ فيتعلق الفكر والذكر
كانها

في التجويفين

في التجويفين الآخرين لكن الذكر قد نا في موضعه فيكون الروح المفكرة متوسطا بين خزانة الصورة وبين خزانة المعنى ويكون
مسافة بينهما واحدة والوهم مستول على الدماغ كله وسلطانه في الوهم والخلق بان يشكك ومثلك فيقول كيف يرتسم صورة جبل
بل صورة العالم في الآلة اليسيرة تحمل القوة المصورة فنقول ان الاحاطة بانتهام الاجسام الغير النهاية تكفي في قوة هذا الاشكال
فانه كما يرتسم العالم في مرآة صغيرة وفي الحدقة بان ينقسم ما يرتسم فيه تحت اقسام اذ الجسم الصغير بحسب قسمة الكبير عددا
وشكلا ولكن كان يخالف القسم في المقدار فكذلك حال ارتسام الصور الخيالية في موادها ثم يكون نسبة ما يرتسم فيه الصور الخيالية
بعضها الى بعض في عظم ما يرتسم فيه وصغر ما يرتسم فيه نسبة الشيئين من خارج في عظمها وصغرها مع مراعاة انه في البعد

عظم صغرها

واما قوة الغضب وما يتعلق به فلم تجمع الى عضو غير المبدأ لان فعله فعل واحد ويلايم المزاج الشديد الحر ويحتاج اليه ليس
تاثير المتعلق منه احيانا تاثير المتصل في الفكرة والحركة حتى يخاف ان يشتعل اشتعالا مفرطا وذلك لانه ما يعرض احيانا
وذلك كاللازم مثل الفهم والفكرة وما يشبهها ما يحتاج الى ثبات والى قبول ويجب ان يكون العضو المعد له ارطب وابرد وهو
الدماغ لئلا يشتعل الحار الغريزي اشتعالا شديدا ولتقاوم الالتهاب الكائن بالحركة ولما كانت التغذية مما يجب ان يكون العضو
عديم الحس حتى يمتاح من الغذاء ويفرغ منه فلا يوجعه ذلك ولا يتالم كثيرا مما ينفذ فيه ومنه واليه ولان يكون ارطب جدا كيما
يحفظ الحار الغريزي بالمرطوبة والمقاومة فجعل ذلك العضو الكبد وجعل قوة التوليد في عضو آخر شديد الحس ليحصل
الدعاء الى الجماع بالشوق والالم يخلف ذلك ولو لم يكن فيه لذة والى الشوق اذ لا حاجة اليه في بقاء الشخص والالذة تتعلق بعضو
حاس فجعل له الانثيان والحقنا بالآت اخرى بعضها لذات المادة وبعضها لدفعها كما يأتيك ذكره حيث تتكلم في الحيوان
انتهى كلامه واقول وانت بعد ما تذكرت فيما نقلنا عنه من هذا الكلام وتذكرت ما سلف لك في الابواب السالفة
يظهر لك انه كما ان النفس الانسانية ذات واحدة بالعدد ولها قوى مختلفة مرتبط بعضها ببعض وهي منبع تلك القوى ومادة الارتباط
بينها ولها قوى رؤوس بعضها بعضا ويخدم بعضها بعضا والرئيس للكل واحد بالعدد كذلك العضو الرئيس من الالات اي القلب عضو
واحد بالعدد وهو بما فيه من الروح اول ما يتعلق به النفس وهو ايضا منبع الالات وهي مرتبط بعضها ببعض ارتباطا تاما كما ذكر
فيكون المناسبة بين النفس والبدن بهذا الاعتبار تامة وكذلك يظهر لك انه كما ان البدن محتاج الى النفس لاجل حفظ تركيبه وفرحه
وتقاء تلك النفس محتاجة الى البدن لاجل افعالها الآلية وكذا الاستعانة في افعالها الذاتية وكانه لاجل ذلك اشتبه الامر
على بعض القدماء من الحكماء فظن ان النفس لا فعل لها بدون مشاركة البدن حتى الافعال الذاتية لها كالتعقل وادراك
الامور الكلية على ما نقله صاحب الملل والنحل عن الاسكندر الافرودسي تلميذ ارسطو ولكن كان رايه هذا هي لنا الى استفادة والى

الجمهور من الحكماء وبذلك يظهر ان بين النفس والبدن حبا جاشديدا اذ غرض لاحدهما من الآخر بوجه ويظهر ايضا ان بينهما ارتباطا
تاما وكما كررت مرارا ان كل منهما عن الآخر وتاثر كل واحد منهما في الآخر اليس اذا احسست بشيء من اعضائك تشتاق
او تخيلت او اشتهيت او غضبت تاثرت بذلك منها وحصل فيه هيئة وكيفية من الكيفيات لم تنتف ينبه لم تستقر حال ما دامت بعض
الزوال فاذا تكررت واذعنت النفس لها فصارت كالمرة الاولى تاثرا حتى تمكنت تلك الكيفية فيها وتصير لطيفة الى ان صارت
تلك الهيئة ملكة وعادة وخلقا واليس اذا عرضت في النفس هيئة ما عقلية تاثر بذلك منها فيحصل ارتعاش اعضائك ثم في
اعضائك انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك وكيف يسوك الشعر فهذه
الحالة يظهر لك كيفية الارتباط والاتحاد بينهما فتبارك الله احسن الخالقين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فلنختم هذا الباب
ولنفرغ عن العناية الى صرف المقصد الآخر فنقول

الباب الثالث في تعديد قوى النفس الانسانية

الباب الثالث في تعديد قوى النفس الانسانية

على ما هو المشهور بين الجمهور والاشارة الى نبذ من الحكمة فيما لعله يحتاج الى بيان الحكمة فيه اعلم انهم ذكروا ان للنفس الناطقة الانسانية
قوى تشاركها بها الحيوانات العجم والنبات وقوى اخرى تشاركها بها الحيوانات العجم دون النبات وقوى اخرى اخص من
الاوليين تختص بالانسان اما القوى الاولى التي تشارك الكل وهي التي تسمى نباتية لاختصاص النبات بها لا كمختصر قواه
فيها وليسمها الاطباء قوى طبيعية وهي مبادي لافعال مختلفة من غير ارادة وتلك الافعال انما هي حركات لحفظ البدن وتوليده
وتصرفات في مادة الغذاء واكثر تلك القوى انما من الكيفيات الفعلية فالحرارة الغريزية فان الحار هو المستعد لتحريك المواد و
يتبعه البرد لتسكين عند الكمالات واما من الكيفيات الانفعالية فالرطوبة فانها هي التي تتخلق وتتشكل وتتبعها اليبوسة لحفظ
المواد في حصولها تمكنه الغاذية والنامية والمولدة اثنتان منها وهما الغاذية والنامية لاجل الشخص وواحدة منها وهي المولدة
لاجل النوع اما الغاذية فتفعل احالة الغذاء الى مثال المغتذي واضافته اليه بدلا عما يتحلل ويتم فعلها بافعال ثلاثة
جزئية احدها تحصيل جوهر البدن وهو في الحيوان الانسان الدم والخلط الذي هو بالقوة الشبيه من الفعل شبيه بالعضو وقد
يخل به كما يتبع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو
المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه
الافعال الثلثة تقوى ثلث الغاذية مجموعها او قوة اخرى هي رئيسة لها تستخدم كل واحدة منها والقوة التي يصدر منها التشبيه
ليس يمتنع ان تكون مغيرة ثانية اما التغيير فظاهر واما كونها مغيرة ثانية فلانها ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي
لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة متمايزة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منه قوة تغير الغذاء الى شبه فتخالف شبه

الاخرى

الاخرى واما النامية فهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار الثلثة نسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء
الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وتوصلها نسبة طبيعية تخرج الورم فانه خارج عن المجرى الطبيعي وبذلك
يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية
وقيل ان النمو والسمن مع اشتراكهما في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه يفترقان في شيئين
منها ان النمو في الاقطار ... طلب غاية ما يقصدها الطبع ... الاختصاص بوقت معين فالنمو كثيرا ما يجامع السمن ويخالفه
احيانا فيه ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن وبالجملة فالغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة
واما المولدة فقد قال بعضهم انه يجب ان يراد بها قوتان فوحدتها اعتبارية كما في الغاذية فانهما كما ذكر عبارة عن مجموع قوى
احديهما ما يحصل فضل الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيتهما ما يهيئ كل جزء
من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه
مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث
من القوى الغاذية ايضا لوجود التغيير فيها فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدم هذه عليها في بدن المولود
وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم ليجاوز ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة
تلبس صورها الى صورتها واما لم يذكر المعلم القوة المصورة لانه يبطلها انتهى كلامه وقال الشيخ في الشفاء واما المولدة فلها فعلان
احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه والثاني افادة اجزائه في الخلقة النباتية صورها من القوى والمقادير والاشكال والاعداد
والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت تدبير المتوحد بالجبروت فيكون الغاذية تمدها بالغذاء والنامية تمدها بالتقدير
الى كلامه انتهى وقال المحقق الطوسي في قول الشيخ في الاشارات والثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين
مستخدمة لهما هكذا هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى
اجزاء مختلفة كما للاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والنامية تخدمان المولدة
انتهى واقول ان من ابطل القوة المصورة كالمحقق الطوسي نظر الى استحالة صدور الافعال المحكمة المتقنة عن قوة بسيطة
عديمة الشعور واما من اثبتها كالشيخ والاكثر نظر الى ان تلك الافعال انما تصدر عنها بتدبير المتوحد بالجبروت كما نص
عليه كلام الشفاء وح فلا استبعاد في اثباتها وحيث عرفت ذلك فاعلم انهم ذكروا في الحكمة في هذه القوى الثلث بسبب الاحتياج

في بيان الحكمة في القوى النباتية

الى ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قربها من جهة الاعتدال وبعدها عنه ولابد في الامزجة المعتدلة من اجزاء
حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون الة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تتعاونان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الخارجية من خارج فاذن لولا
شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس
ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى شبهه بالفعل لتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس
ارضية عنها ثم لما كانت الطبقات متداعية الى الانحلال ولم يكن من شأن القوى الجسمانية ان تجري على التقويم ابدا وكانت
العناية المتعالية الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما فقدر مقاديرها بلحوق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده
عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فبتحصيل التولد واما فيما تعذر ذلك لبعده منه ولضيق عرض مزاجه فبتحصيل التوالد
وجعلت النفس الاخيرة ذات قوة تخرج من المادة التي تخلفها الغاذية ما يخلفها مادة لشخص اخر من نوعه ولما كانت المادة
المخرجة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب للشخص الكامل اذ هي جزء من شخص جعلت لبعض المدركة لها ذات قوة تضيف من
المادة التي تخلفها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المخرجة فتزيد بها مقاديرها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع
الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان
ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما تتم
في مادة الغذاء ولذلك هذه قوى ثلث لافعال ثلثة ولان الاحتياج الى الغاذية والمنمية لاجل الشخص والى المولدة لاجل النوع ولان غاية فعل
الغاذية الاحالة الى المثل بها سد البدل لما يتحلل ولان غاية فعل المنمية الزيادة في النشو على تناسب محفوظ مقصود في اجزاء المغتذي
في الاقطار يتم بها الخلق ولان غاية فعل المولدة الاخراج من ذلك فضلا يصير مادة ومبدأ لشخص اخر ولان الغاذية متقدمة على المنمية
والمولدة لتقدم فعله على افعالهما وكذا هي خادمة للنامية في تحصيل المادة ثم ان النامية والمولدة وان كانتا جميعا متاخرتين عن
الغاذية لكون فعلهما ايراد الاثار والتوليد موجبين للكثرة المادة المتعذر تحصيلها والمتصرف فيها الا بالغاذية الا انه لما كان الاثر
الذي هو فعل المنمية اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما يحتاج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الاثار متقدما على التوليد
نوعا من التقدم فجعلت المنمية متقدمة على المولدة وجعلت المولدة في ثالث المراتب وجعلت المنمية خادمة لها كما جعلت الغاذية
خادمة للنامية وللمولدة ايضا وذكروا ايضا ان الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء
الرطبة فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنقصان الرطوبات الاصلية الصالحة
لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله وافيا لما يتحلل ويقف المنمية ثم يقوى المولدة حينا ثم تنقص ايضا الى ان عند

في القوى الحيوانية
في المحركة

التوقف عن تمام النمو تتوزع النفس للتوليد فتقوى المولدة حينا وانها اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء تنقص فيه
المولدة او تخرف المزاج بسبب الاختلاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا وبقي الغاذية على انه الى ان تعجز
فيحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء او انحراف المزاج عن الاعتدال او انطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود
ما يضادها ثم انهم ذكروا انه يخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وذكروا في وجه الاحتياج الى تلك القوى الاربع
وبيان افعالها انه لما كان وجود الشخص وبقاء النوع بتوليد المثل لا يمكن الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج
الى قوى بعدد فيه اربع اما الاحتياج الى الجاذبة فلان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه ان كان ثقيلا لا يصل الا الى الاعضاء السافلة
وان كان خفيفا لا يصل الا الى الاعضاء العالية فاحتيج الى قوة تجذب الغذاء الى الاعضاء واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الهضم
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله ليستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الجسم
رطب سيال سيما الذي يتعين بنفسه فلا بد من قاسر عليه على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة واما الى الهاضمة فلان حاجة القوة المغيرة
انما تكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة
ومراتب الهضم اربع اولاها في المعدة وثانيتها في الكبد وثالثتها في العروق ورابعتها في الاعضاء كما فصل ذلك في الكتب الطبية واما الى
الدافعة فلانه ليس الغذاء بعينه بتمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب
ثقل البدن بل ربما يفسد ويفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات وهي الدافعة وقد يضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة
فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة فهذه
هي القوى الخادمة للغاذية ويلزم منه ان تكون هي خادمة للنامية والمولدة لان الغاذية خادمة لهما فهذا هو الكلام في القوى النباتية واما الكلام
في القوى الحيوانية اي القوى التي تشترك بها الانسان الحيوانات العجم دون النبات فهو انهم ذكروا ان القوة الحيوانية بالقسمة الاولى تنقسم
الى قوتين محركة ومدركة اما المحركة والمراد بها ما تكون مبدأ الحركات الجزئية الاختيارية التي تقتدر من شأنها بعد قدر على الفعل والترك بالتساوي
تشتهيها اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وبعبارة اخرى ما تكون مبدأ الافعال المختلفة المقرونة بارادة التي تنسب الى النفس الحيوانية في
الحيوان فهي تنقسم قسمين محركة بانها باعثة على الحركة ومحركة بانها فاعلة للحركة والباعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي اذا ارتسمت
في التخيل مثل صورة مطلوبة او مهروب عنها بعثت القوة المحركة التي هي علة للحركة على الحركة ولهذه الباعثة شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية
وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب من الاشياء المتخيلة ضرورية كانت او نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبعث
على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان او مفسدا طلبا للغلبة واما القوة المحركة على انها فاعلة للحركة فهي قوة تنبعث في الاعصاب
والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدأ او ترخيها او تمدها طولا فيصير

الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ والتفصيل ان لهذه الحركات الاختيارية مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات القوى
المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليه قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنبعث الى
شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والشوق نحو دفع
وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوة المدركة ظاهرة وكان الاخس
في القوى المدركة هو الوهم على ما سيأتي بيانه كان الرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليه الاجماع وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في
الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه
وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة
للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق
ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها فيظهر ان القوى المنبثة في
مبادي العضل فاعلة للحركة وهي محركة بالحقيقة وكذا هي خادمة مطيعة لتلك القوى الثلث التي هي امرة وباعثة على الحركة وان تلك القوى
الثلث بعضها مباد بعيدة لها وهي القوى المدركة وبعضها اقرب بها وهي القوة الشوقية الغضبية او الشهوانية المتوسطة بين القوى المدركة
وبين الاجماع وبعضها اقرب منها ايضا وهي الاجماع المذكور وهو الذي تطيعه القوة التي هي علة للحركة بلا واسطة ثم انهم ذكروا في بيان الحكمة
في تلك القوى وسبب الاحتياج اليها انه كما ان الحكمة في القوى النباتية حفظ الشخص وبقاء النوع كذلك الحكمة في هذه القوى المحركة الحيوانية
الحيوان المحافظة على الابدان بحسب كمالات الشخصية او النوعية وفي الانسان فهذه المحافظة مع ما يتوسل به الشخص الى كمالات الخير الحقيقي و
الكمال الابدي بحسب العلم والعمل انظر الى الحكمة الالهية الازلية كيف جعلت في جبلة الحيوانات داعية الجوع والعطش لتدعو نفوسها الى الاكل
والشرب ليخلف بدلا عما يتحلل عنه في البدن الدائم التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزية التي هي كالنار على الطبيعة
وجعلت لنفوسها ايضا الالام والاوجاع عند الافات العارضة لابدانها لتحترز النفوس عما يحفظ الابدان من الافات الى اجل معلوم
ذلك تقدير العزيز العليم وهذا الذي ذكرناه هو الكلام في القوى المحركة الحيوانية واما القوى المدركة الحيوانية فتنقسم على المشهور الى الحواس
الظاهرة المشهورة والحواس الخمس الباطنة المستورة اما الحواس الظاهرة التي هي لظهورها غنية عن الاثبات فمنها اللمس وهي قوة مرتبة في جميع
البدن كله ولحمه يدرك بالملامسة ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج والهيئة التركيبية وحيث كان الاحساس بهذه القوة بالملامسة والملاقاة
فلا تحتاج الى متوسط كما في الحواس الاخر على ما سيأتي بيانه وهو اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو هذه القوة فانه كما ان كل ذي نفس
حيوانية او ارضية فان له قوة غاذية ويجوز ان تفقد قوة اخرى ولا ينعكس كذلك كل ذي نفس حيوانية فله حس اللمس ويجوز ان تفقد قوة
اخرى ولا ينعكس وحال الغاذية عند سائر القوى النفس الارضية حال اللمس عند سائر قوى الحيوان وذلك لان الحيوان مركب اولا من

في الحكمة في القوى المحركة الحيوانية



من الكيفيات الملموسة فان مزاجه منها وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق ببعض منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن ذلك الذوق
وان كان دالا على الشيء الذي يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيوانا فان الحاس الاخر ربما
اعان على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب المضار واما الحواس الاخرى فلا تعين على معرفة ان الهواء المحيط بالبدن مثلا محرق او مجمد
وبالجملة فان الجوع شهوة اليابس الحار والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس واما
الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق لافة تعرض والحال ان الحيوان باق فظهر ان اللمس هو اول الحواس ولا بد منه لكل
حيوان ارضي ولشدة الاحتياج الى هذه القوة كانت منبثة في جميع البدن وسارية بمعونة الاعصاب في جميع الاعضاء الا ما كان عدم
الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيه من المواد اللذاعة فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب
لمائية لذاعة وكالرية فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست
لتألمت بالضغط والمزاحمة وما يرد عليها من المصاكات وكالشعر فانه ضعيف بارز من البدن ولو كان ذا حس لتأذى دائما
وبالجملة فهذه القوة من بين القوى الحاسة الظاهرة اقدمها ولذلك قد توجد هذه القوة معراة عن سائر الحواس الظاهرة كما يوجد
ذلك في الاسفنج البحري وغير ذلك مما هو متوسط الوجود بين النبات والحيوان ولا توجد سائر القوى معراة عنها وانما كان لكل الان بهذه
القوة الضرورية في وجود الحيوان من سائر قوى الحس ثم من بعد هذه القوة قوة الذوق فانها الحال ايضا واتيها فانها القوة التي
بها يختار الحيوان الملائم من الغذاء من غير الملائم ثم قوة الشم اذ كانت هذه القوة اكثر ما يستعملها الحيوان في الاستدلال على الغذاء
كالحال في النمل والنحل فهذه القوى الثلث هي القوى الضرورية في وجود الحيوان واما قوتا السمع والبصر فموجودتان في الحيوان من اجل
الافضل لا من اجل الضرورة ولذلك كان الحيوان الموصوف بالخلد لا بصر له الا انهما الطف الحواس كما ان تكون مدركاتهما خارجة
عن عالم المادة والبصر اشرفهما والكلام في ذلك طويل ثم اعلم انه ربما يقال ان الحركة انما اختصت اللمس في الحيوان وكان من الحس نوعا متقدما
هو اللمس لكن قد يشبه ان يكون عن قوى الحركة نوع متقدم والمشهور ان من الحيوان ما له حس اللمس وليس له قوة الحركة مثل ضرب من الاصداف
وقال الشيخ في الشفاء في تحقيق ذلك ان الارادة على ضربين حركة انتقال من مكان الى مكان وحركة انبساط وانقباض للاعضاء من
الحيوان من دون انتقال الجملة عن موضعها فيبعد عندي ان يكون له حس اللمس ولا يكون له قوة الحركة فانه كيف يعلم ان له حس اللمس الا ان
يتنبه فينبعث نوع هرب عن ملموس وطلب ملموس واما ما يقولون به من ان الاصداف والاسفنجات وغيرها فانا نجد للاصداف في غلفها حركات
انقباض وانبساط والتواء وامتداد في اجوافها وان كانت لا تفارق المكث ولذلك يعرف انها تحس بالملموس فيشبه ان يكون ما ليس

نله فی ذاته حرکة ما ارادیة اما الکلیة واما للاجزاء انتهی واما الامور التی تلمس فالمشهور من امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة
والیبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة واما الصلابة واللین واللزوجة والهشاشة وغیر ذلک فانها تحس تبعا لهذه
المذکورات وللشیخ فی ذلک کلام مبسوط فی الشفاء وکذا لابن رشد المغربی فی جامع الفلسفة بعض کلمات مع الشیخ فلیرجع الیها
ثم انهم اختلفوا فذهب الجمهور الی ان القوة اللامسة قوة واحدة بها یدرک جمیع الملموسات کسائر الحواس لان اختلاف المدرکات
لا یوجب اختلاف الادراکات لیستدل بذلک علی تعدد مبادیها وذهب کثیر من المحققین الی انها قوی متعددة حسب تعدد انواع
الملموسات وانه حیث کانت لهذه القوة آلة واحدة مشترکة فیها ظن انها قوة واحدة والی هذا المذهب یمیل کلام الشیخ فی الشفاء
حیث قال ویشبه ان تکون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخیرا بل جنسا للقوی الاربع او فوقها منبثة معا فی الجلد کله واحدة
حاکمة فی التضاد الذی بین الحار والبارد والثانیة حاکمة فی التضاد الذی بین الرطب والیابس والثالثة حاکمة فی التضاد الذی
بین الصلب واللین والرابعة حاکمة فی التضاد الذی بین الخشن والاملس الا ان اجتماعها فی آلة واحدة یوهم توحدها انتهی وتحقیق القول
فی هذا المرام یقتضی بسطا فی الکلام لا یناسب المقام ومنها الذوق وهی کما ذکره الشیخ فی الشفاء قوة مرتبة فی العصب المفروش علی
جرم اللسان یدرک الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة للرطوبة العذبة التی فیه مخالطة محیلة وذکر علماء التشریح ان الحامل
لهذه القوة هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذی منبته الحد المشترک بین مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه
الشعبة فی ثقبة فی الحنک الی اعلی اللسان ثم ان هذه القوة کما اشرنا الیه آلة لتمییز الاحتیاج الیه ومنفعتها الخاص فی الفعل
الذی به یتقوم البدن وهی معرفة الصالح من الغذاء والفاسد منه وتجانس هذه القوة اللمس فی شیء وهو ان المذوق فی اکثر الامر یدرک
بالملامسة وتفارقه فی ان نفس الملامسة لا تؤدی الطعم کما ان نفس ملامسة الحار تؤدی الحرارة بل کان یحتاج الی متوسط یقبل الطعم ویکون
فی نفسه لا طعم له وهو الرطوبة اللعابیة المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة فان کانت هذه الرطوبة عدیمة الطعم ادت الطعوم بصحة
وان خالطها طعم کما یکون للممرورین من المرارة ولمن کان فی معدته خلط حامض مثلا شوبها وتؤدیها بالطعم الذی فیه واما ان هذه الرطوبة
اللعابیة هل هی متوسطة بان یخالطها اجزاء ذی الطعم فی لطیفه تنتشر فیها ثم تنفذ فتغوص فی اللسان حتی تخالطه اللسان فتحیله او تکون
نفس هذه الرطوبة تستحیل الی قبول الطعم من غیر مخالطة فهو موضع نظر وتحقیقه فی الشفاء فلیرجع الیه ومنها الشم وهی کما ذکره فی
الشفاء قوة مرتبة فی زائدتی مقدم الدماغ الشبیهتین بحلمتی الثدی تدرک ما یؤدی الیه من الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فی
البخار المخالط له او الرائحة المنطبعة فیه بالاستحالة من جرم ذی الرائحة وواسطة الشم ایضا جسم لا رائحة له کالهواء فی الحیوان البری
والماء فی الحیوان البحری وهذا المتوسط محل رائحة المشمومات وذکر علماء التشریح ان حامل هذه القوة هو تانک الزائدتان الناتئتان

فی الذائقة

فی الشامة

من مقدم الدماغ وهما قد فارقتا لین الدماغ قلیلا ولم تلحقهما صلابة العصب وبالجملة فهذه القوة من شانها ان تدرک الروائح المشمومة
ولیست فصول الروائح عندنا ثابتة کفصول الطعوم وانما تنسب بفصول الطعوم مثل ان یقال رائحة حلوة ورائحة طیبة ولیشبه ان تکون
هذه الحاسة فینا اضعف منها فی کثیر من الحیوان کالنسر والنمل وما یشبههما من الحیوان القوی الشم ثم انهم قد اختلفوا فی الرائحة فمنهم من زعم
انها تتادی بمخالطة شیء من جرم ذی الرائحة متحلل فیتبخر فیما لطف المتوسط ومنهم من زعم انها تتادی باستحالة من المتوسط من غیر ان یخالط
شیء من جرم ذی الرائحة متحلل عنه ومنهم من قال انها تتادی من غیر مخالطة شیء آخر من جرمه ومن غیر استحالة من المتوسط وتحقیق هذا ان
الجسم ذا الرائحة یفعل فی الجسم عدیم الرائحة وبینهما جسم لا رائحة له من غیر ان یفعل فی المتوسط وتحقیق القول فی ذلک مذکور فی الشفاء
ومنها السمع وهی کما ذکره فی الشفاء قوة مرتبة فی العصب المفروش فی سطح الصماخ تدرک صورة ما تتادی الیه من تموج الهواء المنضغط
بین قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف یحدث منه صوت فیتادی تموجه الی الهواء المحصور الراکد فی تجویف الصماخ ویحرکه
بشکل حرکته وتماس امواج تلک الحرکة العصبة وذکر علماء التشریح ان الحامل لهذه القوة هو العصب الاول من قسمی الزوج الخامس الذی منشاؤه
خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقیقة هو الجزء المقدم من الدماغ وبالجملة فالمحسوس الاول لهذه القوة هو الصوت ویحتاج الی
المتوسط الحامل للصوت واما بیان کیفیة حدوثها وبیان ماهیة الصوت ثم الصدا فیقتضی بسطا فی الکلام لیس هنا محله ومنها البصر
وهی کما ذکره فی الشفاء قوة مرتبة فی العصبة المجوفة تدرک صورة ما ینطبع فی الرطوبة الجلیدیة من اشباح الاجسام ذوات اللون المتادیة
فی الاجسام الشفافة بالفعل الی سطوح الاجسام الصقیلة وقیل ما ذکره بعضهم هی قوة مودعة فی ملتقی العصبتین المجوفتین اللتین تنبتان
من غور البطنین المقدمین من الدماغ عند جوار الزائدتین الشبیهتین بحلمتی الثدی یتیامن النابت منها یسارا ویتیاسر النابت منها یمینا
حتی یلتقیا ویصیر تجویفهما واحدا ثم ینفذ النابت یمینا الی الحدقة الیمنی والنابت یسارا الی الحدقة الیسری فذلک التجویف الذی هو فی
الملتقی اودع فیه القوة الباصرة ولیس مجمع النور وانما جعلتا ای العصبتان مجوفتین لاحتیاج کثرة الروح الحامل للقوة
الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة وذکر علماء التشریح ان الحامل لهذه القوة هو الزوج الاول من الازواج السبعة التی هی الاعصاب
النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقیان فتفترقان الی العینین وبالجملة فیتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما بسائر
المبصرات کالشکل والعظم والحرکة وغیرها وهذا ایضا یحتاج الی متوسط جسم شفاف بین الرائی والمرئی کما انه یشترط فیه شروط
وهی عشرة علی المشهور احدها توسط الشفاف والباقیة المقابلة بین الرائی والمرئی وعدم البعد والقرب المفرطین وعدم الصغر المفرط
وعدم الحجاب وکون المرئی کثیفا ای مانعا من نفوذ الشعاع منه وکونه مضیئا او مستضیئا وسلامة الحاسة والقصد الی الاحساس واما
ان جهة الضوء واللون والشفاف فما ذا وان کیفیة الابصار ماهی هل هی بخروج الشعاع من العین کما هو مذهب الریاضیین علی اختلاف
بینهم فی ذلک الشعاع الخارج حیث ذهب بعضهم الی انه مخروط مصمت رأسه عند البصر وقاعدته عند سطح المبصر وبعضهم الی انه مخروط مرکب

فی السامعة

فی الباصرة

من الخطوط الشعاعیة المستقیمة اطرافها التی تلی البصر مجتمعة عند مرکزها ثم تمتد متفرقة الی المبصر وبعضهم الی انه خط واحد مستقیم فاذا
انتهی الی المبصر تحرک علی سطحه فی جهتی طوله وعرضه حرکة فی غایة السرعة ویتخیل بحرکته هیئة مخروطا او کان الشفاف الذی بین البصر
والمرئی یتکیف بکیفیة الشعاع الذی فی البصر ویصیر بذلک آلة للابصار کما هو المذهب المنسوب الی افلاطون او بان ینطبع شبح المرئی
فی جزء من الرطوبة الجلیدیة التی هی کالبرد والجمد فی الصفاء کما ینطبع فی المرآة لا بان ینفصل منه شیء ویتحرک الی العین بل بان
ینتقش علیه صورة مثل صورته بسبب استعداد یحدث له بعد اجتماع شرائط الابصار کما هو المذهب المختار عند ارسطو واتباعه
کالشیخ وغیره من الحکماء الطبیعیین او لیس الابصار بخروج الشعاع ولا بتکیف الشفاف ولا بالانطباع بل اذا اجتمع شرائط الابصار
یحصل للنفس علم حضوری خاص بالمبصر علی سبیل الحضور والمشاهدة من طریق البصر علما خاصا ولکن لتنور البصر وشعاعه الی جهة منه کما
لتکیف الهواء به مدخل فیه فلذا عبر عنه قوم بخروج الشعاع وبتکیف الهواء وکذا الذی حصل هناک انما هو شبح المقدار المرئی بوجوده الظلی
لا العینی فلذا عبر عنه قوم بالانطباع کما هو المنسوب الی جماعة من حکماء الاسلام ومنهم المعلم الثانی فی الجمع بین الرایین حیث جمع بین رایی
افلاطون وارسطو بهذا الوجه وقال لیس مقصود افلاطون وارسطو وشبههما الا هذا المعنی وکم کثیر من المباحث المتعلقة بالابصار
فالکلام فیه طویل یستدعی تالیف رسالة مفردة فی ذلک فلذا اعرضنا عن تحقیق القول فیه کفی معه انه لیس غرضنا فی هذا المقام تحقیق
امثال هذه المسائل بل ذکر قوی النفس علی سبیل الاجمال واما الحواس الباطنة فهی ایضا خمس علی المشهور الحس المشترک والخیال
والوهم والحافظة والمتخیلة وهی التی لمعرفتها کثیر ارتباط بمعرفة احوال النفس الناطقة الذی نحن بصدد بیان احوالها وهی التی تسمی
قوی مدرکة باطنة اما کونها باطنة فلبطونها وعدم ظهورها ظهور الحواس الظاهرة ولذا کانت محتاجة الی الاثبات کما سیاتی بیانه
بخلاف الحواس الظاهرة حیث کانت غنیة عن الاثبات واما کونها مدرکة مع کون المدرک بالحقیقة اثنتین منها وهما الحس المشترک
والوهم وکون الثلثة الباقیة معینة علی الادراک فلان الادراکات الباطنة لا تتم الا بالجمیع مع ان الاعانة علی الادراک بالحفظ
او التصرف یستلزم الادراک ایضا وبیان ذلک انهم ذکروا ان المدرکة من هذه اما مدرکة لما یمکن ان یدرک بالحواس الظاهرة وهو یسمی
صورا او اما لما لا یمکن ان یدرک بها وهو ما یسمی معنی وان المعینة اما تعین علی الادراک بان تحفظ المدرکات من غیر تصرف لتتمکن
المدرکة من المعاودة الی ادراکها او بالتصرف فیها وکل المعینة بالحفظ معینة اما المدرکة للصور او المدرکة للمعانی فهذه خمس قوی
الاولی مدرکة الصور وتسمی حسا مشترکا لانها تدرک خیالات المحسوسات الظاهرة بالتادیة الیها والثانیة معینتها بالحفظ وتسمی
خیالا ومصورة والثالثة المتصرفة فی المدرکات وتسمی متخیلة ومفکرة باعتبارین کما سیاتی بیانه والرابعة مدرکة المعانی وتسمی وهما
ومتوهمة والخامسة معینتها بالحفظ وتسمی حافظة وذاکرة ثم انه حیث کانت هذه القوی لبطونها وعدم ظهورها محتاجة الی الاثبات
استدل کل فریق من الحکماء والاطباء علی وجودها ومغایرة بعضها لبعض وکذا الحواس الظاهرة بطریق فالاطباء قد قالوا انهم

فی الحواس الباطنة

استدلوا علی ذلک بعروض الآفات والامراض فی محالها فلم یثبتوا الا ثلث قوی فی البطن فی ثلثة مواضع الاولی فی التجویف الاول
من التجاویف الثلثة التی للدماغ المترتبة ولا بین الجبهة والقفاء وبعبارة اخری فی البطن الاول من البطون الثلثة للدماغ ویسمونها
الحس المشترک والخیال والثانیة فی التجویف الثانی والبطن الثانی ویسمونها المفکرة والوهم والثالثة فی الثالث ویسمونها الحافظة
والمتذکرة لان الآفات التی وجدوها انما هی ثلثة اصناف فی هذه المواضع واما الحکماء فقد قیل انهم قالوا ان للدماغ تجاویف
وبطونا ثلثة مترتبة ولا بین الجبهة والقفاء اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثانی فکمنفذ فیما بینهما من زرد علی شکل الدودة
وینقسم کل من التجاویف والبطون الثلثة الی قسمین کل قسم موضع لواحدة من الحواس الباطنة الا القسم الاخیر من التجویف
الاخیر والبطن الاخیر فانه لبعده من الحواس الظاهرة التی هی جواسیس الآفات وقربه من حلول العاهات لم یودع فیه شیء من القوی
فمقدم التجویف الاول والبطن الاول من التجاویف والبطون الثلثة موضع الحس المشترک ومؤخره موضع الخیال ومقدم البطن الثانی و
التجویف الثانی موضع المتخیلة ومؤخره موضع الوهم ومقدم البطن الثالث والتجویف الثالث موضع الحافظة ومؤخره لم یودع فیه
شیء وقالوا ایضا فی وجه الترتیب ان القوی الحیوانیة الباطنة المدرکة للجزئیات اما ان تکون مدرکة فقط او مدرکة ومتصرفة
والاولی اما ان تکون مدرکة للصور الجزئیة کصورة زید وعمرو وهو الحس المشترک وبنطاسیا واما ان تکون مدرکة للمعانی الجزئیة کعداوة زید
وعداوة عمرو وهو الوهم ولکل واحدة من هاتین القوتین خزانة فخزانة الحس المشترک الخیال وخزانة الوهم الحافظة والحس المشترک
ینبغی ان یکون مقدم الدماغ لیکون قریبا من الحواس الظاهرة فیکون التادی الیه سهلا وخزانة کل شیء خلفه فینبغی ان یکون الخیال
موضوعا خلفه فلذلک ینبغی ان یکون الحس المشترک فی مقدم البطن المقدم من الدماغ والخیال فی القسم المؤخر منه والوهم ینبغی ان یکون قریب
الخیال لیکون الصورة الجزئیة التی یحکم علی معانیها الجزئیة بحذائه وبقربه فینبغی ان یکون فی البطن الاوسط من الدماغ وخزانته وراءه
فیکون الحافظة فی البطن المؤخر من الدماغ والقسم الثانی من المدرکة المتصرفة هی القوة التی تسمی مفکرة بالقیاس الی النفس الانسانیة الناطقة
ومتخیلة بالقیاس الی النفس الحیوانیة وینبغی ان تکون فی الوسط مع الوهم لتکون قریبة من الصور والمعانی حتی ترکب بینهما لانه من
شانها ترکیب بعض الصور مع بعض او بعض المعانی مع بعض او بعض الصور مع بعض المعانی فتارة تکون ذلک علی وفق الخارج وتارة تکون
مخالفا له کانسان یطیر وجبل من زمرد وما اشبه ذلک ومنه یعلم ان لا خلاف بین الحکماء والاطباء فی مواضع تلک القوی الا فی ان الحکماء قسموا
کلا من البطون الثلثة الی قسمین وجعلوا کل قسم موضع قوة الا القسم الاخیر من البطن الاخیر والاطباء لم یفعلوا ذلک وجعلوا کلا من
البطنین الاولین موضع قوتین والبطن الثالث موضع قوة واحدة وهذا الخلاف ایضا یمکن ان یرتفع لو کان الاطباء قائلین بتغایر
ما فی البطنین الاولین من القوی ان قالوا بالمغایرة بین الحس المشترک والخیال وکذا بین المفکرة والوهم کما هو الظاهر حیث ان القوی المتغایرة

نسبة عن كل واحدة منها موصفا غيرها بالاخرى فيعلم منه انهم ايضا جعلوا كلا من البطنين الاولين قسمين وجعلوا كل قسم موضعا
لقوة ولم يعلم منه ان اي قسم موضع لاية قوة وان موضع الحس المشترك مثلا هو مقدم البطن المقدم او المؤخر منه وكذا موضع الوهم
مثلا هو مقدم البطن الثاني او مؤخره وهذا ايضا نوع اختلاف بين الفريقين ولكنه على هذا التقدير ان القول بتغاير تلك القوى
يرتفع الخلاف بين الفريقين في عدد القوى فانه عند الجميع خمسة لا ثلثة نعم لو كانت الاطباء قائلين بوحدة ما في كل بطن بطن كما
يدل عليه كلام سديد الدين الكازروني في شرح الموجز حيث قال واما عند الاطباء فان المدركة في البطن ثلث قوى فان الحس المشترك
والخيال عندهم واحدة وكذا المتخيلة والوهم فيثبتون لكل بطن من بطون الدماغ قوة واحدة ولا يحتاجون الى غيرها لانهم يستدلون
من آفة كل واحدة من افعالها على آفة محلها فعلى هذا يكون الاختلاف بين الفريقين كثيرا في ذلك وبالجملة من المعلوم ان الفريقين
مختلفان في طريق اثبات تلك القوى وان الاطباء استدلوا عليها بعروض الآفات على مواضعها ومحالها كما ذكروا واما الحكماء فالعمدة
في دليلهم على وجودها وتعددها ومغايرة بعضها لبعض وكذا الحواس الظاهرة انما هو مشاهدة الآثار والافعال المختلفة التي تدل على
وجودها وتعددها ومباديها واختلافها وقد يستدلون ايضا نادرا على ذلك بما استدل به الاطباء فلنذكر شيئا مما قالوه في ذلك ونتبعه
بالتوضيح لما احتاج اليه فنقول قال الشيخ في الشفاء في فصل تعديد قوى النفس الانسانية هكذا ومن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة
بنطاسيا والحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية اليه ثم
الخيال والمصورة وهي قوة مرتبة ايضا في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وبقي فيه بعد
غيبة تلك المحسوسات واعلم ان القبول لقوة غير القوة التي بها الحفظ فاعتبر ذلك من الماء فان له قبول النقش والرقم وبالجملة الشكل
وليس له قوة حفظ على انا نزيدك لهذا تحقيقا من بعد واذا اردت ان تعرف الفرق بين فعل الحس العام وفعل الحس المشترك وفعل
المصورة فتأمل حال القطرة التي تنزل من المطر فترى خطا مستقيما وحال الشيء المستقيم الذي يدور فيرى طرفه دائرة ولا يمكن ان يدرك الشيء
خطا او دائرة الا وقد رئي فيه مرارا والحس الظاهر لا يمكن ان يراه مرتين بل يراه حيث هو فاذا ارتسم في الحس المشترك وزال قبل ان تمحى
الصورة عن الحس المشترك ادركه الحس الظاهر حيث هو وادركه الحس المشترك كأنه كائن حيث كان فيه وكائن حيث صار اليه فرأى امتدادا
مستديرا او مستقيما وذلك لا يمكن ان ينسب البتة الى الحس الظاهر البتة واما المصورة فتدرك الامرين وتتصورهما وان بطل الشيء وغاب ثم
القوة التي تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس الى النفس الانسانية وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ
عند الدودة من شانها ان تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الارادة ثم القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية
التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بان هذا الذئب

مهروب عنه وان هذا الولد هو المعطوف عليه ويشبه ان تكون هي ايضا المتصرفة في المتخيلات تركيبا وتفصيلا ثم القوة
الحافظة الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة في المحسوسات
الجزئية ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالا الى الحس المشترك ونسبة تلك القوة الى المعاني كنسبة
هذه القوة الى القوة المصورة فهذه هي قوى النفس الحيوانية انتهى كلامه وقال ايضا في الفصل الذي فيه قول كلي على الحواس الباطنة
التي للحيوان هكذا واما الحس المشترك فهو بالحقيقة غير ما ذهب اليه من ظن ان للمحسوسات المشتركة حسا مشتركا بل الحس المشترك هو القوة
التي تتأدى اليها المحسوسات كلها فانه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا ان نميز بينهما قائلين انه ليس هذا ذاك
ويجب ان هذا التمييز هو للعقل فيجب ان يكون لا محالة ان يكون العقل يجدهما معا حتى يميز بينهما وذلك لانهما من حيث هي محسوسة وعلى النحو
المتأدي من المحسوس لا يدركها العقل كما سنوضح بعد وقد نميز نحن بينهما فيجب ان يكون لها اجتماع عند مميز اما في ذاته او في غيره ومحال
ذلك في العقل على ما سنعلم فيجب ان يكون في قوة اخرى ولو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها الالم كشهوتها
الى الحلاوة مثلا ان شيئا صورته كذا هو حلو لما كانت اذا رأته تمنت ما كله كما انه لولا عندنا ان هذا الابيض هو هذا المغني لما كنا اذا
سمعنا غناءه اشتهى عينيه التخيلية وبالعكس ولو لم يكن في الحيوان ما يجمع فيه صور المحسوسات لتعذر عليه الحيوة ولو لم يكن
الشم دالا له على الطعم ولم يكن الصوت دالا اياه على الطعم ولم يكن الصورة الخشبية تذكره صورة الالم حتى تهرب منه فيجب
لا محالة ان يكون لهذه مجمع واحد من باطن وقد يدل على وجود هذه القوة اعتبارنا امورا تدل على ان لها آلة غير الحواس الظاهرة
منها ما نراه من تخيل الدوائر ان كل شيء يدور فذلك اما عارض عرض في المرئيات او عارض عرض في الآلة بها يتم الرؤية واذا
لم يكن في المرئيات كان لا محالة في شيء آخر وليس الدوران الا بسبب حركة البخار في الدماغ وفي الروح التي فيه فيعرض لذلك الروح ان
يدور فيكون اذن القوة المرئية هناك هي التي يعرض لها او قد في غاية منه وذلك يعرض لان دوار من تامل ما يدور كثيرا على
ما انبأنا به وليس يكون ذلك لسبب او عن في جزء من العين ولا في روح مصبوب فيه وكذلك تخيل الشعاع المتحرك النقطة مستقيما او
مستديرا على ما سلف من قبل ولان تمثل الاشباح الكاذبة وسماع الاصوات الكاذبة قد يعرض لمن يفسد لهم الآلات الحس او كان شيئا
تخيطا لعينيه ولا يكون السبب الا في هذا المبدأ والتخيلات التي تقع في النوم اما ان تكون لارتسام الصورة في خزانة حافظة
للصورة ولو كان كذلك لوجب ان يكون كلما اقترن فيها متخيلا في النفس ليس بعضه دون بعض حتى يكون ذلك البعض كانه مرئي او
مسموع وحده او ان يعرض لها ان تتمثل في قوة اخرى وذلك اما حس ظاهر واما حس باطن لكن الحس الظاهر معطل في النوم وربما كان ذلك
الذي يتخيل في النوم الوانا ما تسمو العين فيقبل ان يكون حسا وليس يمكن ان يكون الا لمبدأ الحواس الظاهرة والذي كان اذا انحرفت

متمثل

القوة الوهمية وجعلت تستعرض ما في الخزانة تستعرضه بها ولو في اليقظة فاذا استحكم شبحها فيها كانت كانها مشاهدة فهذه القوة هي
التي تسمى الحس المشترك وهي مركز الحواس ومنها تتشعب الشعب واليها تؤدي الحواس وهي بالحقيقة هي التي تحس فلكن انما تدركه وتحفظه القوة
التي تسمى خيالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلة وربما فرق بين الخيال والمتخيلة بحسب الاصطلاح ونحن ممن يفعل ذلك والعوائق الحس المشترك
والحس المشترك والخيال كانهما قوة واحدة وكانهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة وذلك انه ليس ان يقبل هو ان يحفظ فصورة
المحسوس يحفظها القوة التي تسمى المصورة والخيال وليس لها حكم البتة بل حفظ واما الحس المشترك والحواس الظاهرة فانها تحكم بجهة ما
او حكم ما فيقال ان هذا المتحرك اسود وان هذا الاحمر حامض وهذا الى فلا يحكم به على شيء من الموجود الا على ما في ذاتها بان فيه صورة
كذا ثم قد نعلم يقينا ان في طبيعتنا ان نركب المحسوسات بعضها الى بعض وان نفصل بعضها من بعض لا على الصورة التي وجدنا
عليه من خارج ولا مع التصديق بوجود شيء منها او لا وجوده فيجب ان يكون فينا قوة نفعل ذلك بها وهذه هي التي تسمى اذا استعملها العقل
مفكرة واذا استعملت قوة حيوانية متخيلة ثم انا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها اما ان لا تكون في طباعها محسوسة البتة واما ان تكون
محسوسة لكنا لا نحسها وقت الحكم اما التي لا تكون محسوسة في طباعها فمثل العداوة والرداءة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب
وبالجملة المعنى الذي ينفرها عنه والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي تؤانسها به وهذه امور تدركها النفس الحيوانية والحس
لا يدلها على شيء منها فاذن القوة التي بها تدرك قوة اخرى ولتسم الوهم واما التي تكون محسوسة فانا نرى مثلا شيئا اصفر فنحكم انه عسل
وحلو فان هذا ليس يؤديه اليه الحاس في هذا الوقت وهو من جنس المحسوس على ان الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة وان كانت اجزاؤه من جنس
المحسوس وليس يدركه في الحال انما هو حكم يحكم به وربما غلط وهو ايضا لتلك القوة وفي الانسان للوهم احكام خاصة من جملتها حملها
النفس على ان تمتنع وجود اشياء لا تتخيل ولا ترتسم فيه وتأبى التصديق بها فهذه القوة لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في
الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية وقد
جرت العادة بان يسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى ولكل واحد منهما خزانة فخزانة مدرك الحس هي القوة الخيالية وموضعها
مقدم الدماغ فلذلك اذا حدث هناك آفة فسد هذا الباب من التصور اما بان يتخيل صور ليست او يصعب استثبات الموجود
وخزانة مدرك المعنى هي القوة التي تسمى الحافظة ومعدنها مؤخر الدماغ ولذلك اذا وقع هناك آفة يوقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه
المعاني وهذه القوة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته والتصور به مستعيدة
اياه اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كانه يشاهد الامور
التي هذه صورها فاذا عرض له الصورة التي ادرك معها المعنى الذي بطل لاح له المعنى كما لاح من خارج وانتسبت القوة الحافظة في نفسها
كما كانت تستثبت فكان ذكرا وربما كان لكثير من المعاني الى الصورة فيكون المتذكرة مطلوبا ليس كسبته الى ما في خزانة الخيال وكان اعادة
اما في وجود العود الى هذه المعاني التي في الحفظ حتى ينضبط المعنى الى نوع الصورة فيعود نسبته الى ما في الخيال على ما ان احوج الى الحس

الاول انك اذا نسيت نسبة الصورة وكنت عرفت تلك النسبة بالعقل الذي كان يعتقد فيه فلما عرفت انه اي طعم ولون
ولون ليس له فاستثبت النسبة بالعقل ذلك وحصلت نسبة الصورة في الخيال واعدت النسبة في الذكر فان خزانة العقل المحفظ
لانه من المعنى فان الخيل ذلك عليك من هذه الجهة ايضا ولم يتفق فاورد عليك الحس صورة شيء عادت مستقرة في الخيال وعادت النسبة
اليه مستقرة في التي تحفظ وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية لا من حيث
لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل لتحصيل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة ويشبه ان تكون
القوة الوهمية بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها اي انه مكون حاكمة وحركاتها وافعالها متخيلة متذكرة فتكون متخيلة بالعمل
في الصورة والمعنى ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها ويشبه ان يكون التذكر الواقع بالقصد من الانسان وحده ولكن
خزانة الصورة هي المصورة والخيال وان خزانة المعاني هي الحافظة ولا يمتنع ان يكون الوهمية بذاتها حاكمة وبحركاتها متخيلة وذاكرة انتهى
كلامه وقال ابن رشد المغربي في كتابه الموسوم بجامع الفلسفة بهذه العبارة القول في الحس المشترك وهذه القوى الخمس التي عددنا يظهر من امرها
ان لها قوة واحدة مشتركة وذلك انه لما كانت هنا محسوسات مشتركة فهنا اذا لها قوة مشتركة بها تدرك المحسوسات المشتركة سواء كانت
مشتركة للجميع كالحركة والعدد او لاثنين منها فقط كالشكل والمقدار المدركين بحاستي البصر وحاسة اللمس وايضا فلما كنا نحس ندرك التغاير
بين المحسوسات الخاصة بكل حاسة حاسة حتى نقضي مثلا على هذه التفاحة انها ذات لون وريح وطعم وان هذه المحسوسات متغايرة فهنا واجب
ان يكون هذا الادراك لقوة واحدة وذلك ان القوة التي تقضي على ان هذين المحسوسين متغايران هي ضرورة قوة واحدة فان القول بان
القوة التي بها يدرك التغاير بين شيئين محسوسين ليست بقوة واحدة بمنزلة القول بانا ادرك المخالفة التي بين المحسوس الذي احسسته
انا والمحسوس الذي احسسته انت وانا لم احسه وهذا بين بنفسه وقد يوقف ايضا على وجود هذه القوة من فعل آخر ليس يمكننا ان نسنده الى
واحد من الحواس الخمس وذلك انا نجد كل واحد من هذه الحواس تدرك محسوساتها وتدرك مع هذا انها تدرك فهي تحس احساسها وكان
نفس الحس هو الموضوع لهذا الادراك اذ كانت نسبته الى هذه القوة نسبة المحسوسات الى حاسة حاسة ولذلك ليس نقدر ان ننسب هذا الفعل
الى حاسة واحدة من الحواس الخمس والا لزم ان يكون المحسوسات بعينها هي الاحساسات انفسها وذلك ان الموضوع مثلا للقوة الباصرة انما هو اللون
والموضوع لهذه القوة هو نفس ادراك اللون فلو كان هذا الفعل للقوة الباصرة لكان اللون هو نفس ادراكه وذلك محال فاذن بالاضطرار
يلزم من هذه الاشياء كلها وجود قوة مشتركة للحواس كلها هي من جهة واحدة ومن جهة كثيرة اما كثرتها فمن جهة ما تدرك محسوساتها بآلات
مختلفة تتحرك عنها حركات مختلفة واما كونها واحدة فلانها تدرك التغاير بين الادراكات المختلفة ولكونها واحدة تدرك الالوان بالعين
والاصوات بالاذن والمشمومات بالانف والمذوقات باللسان والملموسات باللحم وتدرك جميع هذه بذاتها وتحكم عليها ولذلك تدرك
جميع المحسوسات المشتركة لكل واحدة من هذه الآلات فتدرك العدد مثلا باللسان والاذن والعين واللحم والانف وهي بالجملة واحدة

بالموضوع كثيرة بالقوى واحدة بالمهية كثيرة بالآلات والحال في تقرير هذه القوة واحدة من جهة كثيرة من اخرى كما في حال الخطوط
التي تخرج من مركز الدائرة الى محيطها فان هذه الخطوط كثيرة بالاطراف التي تنتهي الى المحيط واحدة بالنقطة التي تجمع اطرافها عندها
وهي المركز وكذلك هذه الحركات التي تكون عن هذه المحسوسات هي من جهة المحسوسات والآلات كثيرة وهي من جهة انها تنتهي الى قوة واحدة
واحدة انتهى موضع الحاجة من كلامه واقول وبالله التوفيق ان ما ذكره الشيخ في معنى الحس المشترك بقوله واما الحس المشترك فهو
غير ما ذهب اليه من ظن ان للمحسوسات المشتركة حاسا مشتركا بل الحس المشترك هو القوة التي تتادى اليها المحسوسات كلها وتوضيحه ان ظن بعضهم
ان معنى الحس المشترك انه قوة بها يحصل الاحساس بالمحسوسات المشتركة ومبناه على ان المحسوسات بعضها ما هي مختصة بحاسة حاسة كالالوان
المختصة بالبصر والاصوات المختصة بالسمع والروائح المختصة بالشم والطعوم المختصة بالذوق والحرارة والبرودة المختصتين باللمس
وبعضها ما هي غير مختصة بحاسة واحدة بل هي مشتركة بين جميع تلك الحواس كالحركة والعدد واما مشتركة بين اكثر من واحدة كالشكل
والمقدار حيث انهما مشتركان بين البصر واللمس وكما ان لكل من المحسوسات المختصة قوة خاصة كذلك لتلك المحسوسات المشتركة قوة اخرى
غير تلك القوى الخمس هي المسماة بالحس المشترك اذ هي حس يدرك المحسوسات المشتركة وهذا الظن باطل اذ لو كان معنى الحس المشترك ما ذكر
لما كان لاثباته قوة اخرى غير تلك الخمس وجه لان تلك المحسوسات المشتركة التي ذكرت انما تدركها تلك الحواس الخمسة ايضا الا ان مدركها
على نوعين نوع هو مدرك لها بالذات ونوع هو مدرك لها بالواسطة وبالعرض فيدرك البصر مثلا اولا وبالذات ولذا كان هو الضوء
واللون الا انه يدرك تلك المحسوسات المشتركة ايضا ثانيا وبالواسطة وكذلك الحال في اللمس وسائر القوى الاخرى ولا محذور ايضا في ان يتعدد
ادراكات قوة واحدة ومدركاتها ولا يبعد عن الواحد اكثر من واحد اذا لم يكن ذلك الصدور من جهة واحدة ومن حيثية واحدة بل
ان يكون بعضها بالذات وبعضها بالعرض وبالجملة ان يكون من حيثيات متعددة وحيث بطل هذا الظن بطل الوجه الاول الذي ذكره ابن رشد
في اثبات الحس المشترك اذ هو مبني على هذا الظن وعلى ان معنى الحس المشترك هو ذلك بل ان معنى الحس المشترك كما هو مبنى الوجهان الذي ذكره ابن
رشد انه القوة التي تتادى اليها المحسوسات محسوسات الحواس الظاهرة كلها سواء كانت تلك المحسوسات محسوسات مختصة او محسوسات
مشتركة بطريقة تتادى اليها محسوسات بعض الحواس الباطنة ايضا كالقوى تتطلع الى الظاهرة وتستولت المتخيلة وتثبت في لوح هذه القوة
صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة اشتق شبه فيها من الخارج على ما سياتي بيانه فهذه القوة قوة
تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة وبعض ما في الباطنة المتادية تلك الصور اليها من طرق تلك الحواس سواء كانت تلك
الصور صورا خاصة بحاسة حاسة او مشتركة بينها وعلى هذا المعنى كون تلك القوة حسا مشتركا انها حس مشترك بين محسوسات الحواس الظاهرة
كلها مختصاتها ومشتركاتها وانها تدرك محسوساتها كلها لا اختصاص لها بادراك محسوس حس خاص وكذا هي مشتركة بين محسوسات الحواس الظاهرة
كلها ومحسوسات الحواس الباطنة في الجملة فالقوة الباصرة مثلا تبصر ولا تسمع ولا تشم ولا تذوق ولا تلمس وهذه القوة تنفعل بها
ان تبصر وتسمع وتشم وتذوق وتلمس وكذا الحال في سائر الحواس الظاهرة فان كل واحدة منها تدرك ما كيفية ما من المحسوس

ولا تدرك

في تعيين معنى الحس المشترك

ولا تدرك الجميع بخلاف الحس المشترك وبهذا يحصل الفرق بينها وبين الحواس الظاهرة مع انه فيما بينها وبين تلك الحواس في ادراك
ما كيفية كل واحدة فرق ايضا وهو ان القوة الباصرة مثلا انما تدرك المبصر اذا كانت نسبة المخصوصة محفوظة بينها وبين المبصر والا فهذه
فتدرك المبصر وتثبت فيها الصورة الماخوذة من خارج منطبعة فيها ان في الروح التي فيه هذه القوة سواء كانت النسبة المذكورة
بينها وبين المبصر محفوظة او قريبة العهد وكذلك بينها وبين بعض الحواس الباطنة التي تتادى الصورة منها اليها فرق وهو ان الحس
المشترك قابلة للصورة لا حافظة لها والقوة الخيالية مثلا حافظة لما قبلت الحس المشترك وذلك انه اذا غاب المبصر مثلا انمحت الصورة
عن الحس المشترك ولم تثبت زمانا يعتد به واما الروح التي فيها الخيال مثلا فان الصورة تثبت فيه ولو بعد حين كثير كما سياتي بيانه
وايضا اذا كانت الصورة في الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة فيه حتى اذا انطبعت فيه صورة كاذبة ايضا احسستها كما يعرض
للمرورين واما اذا كانت في الخيال مثلا كانت متخيلة لا محسوسة ثم نقول في بيان كيفية تادي صور المحسوسات اليه من طرق الحواس انهم
ذكروا ان لكل حاسة من الحواس الخمس الظاهرة عصبا هو بما فيه من الروح آلة لتلك القوة ومبدأ اعصاب الحواس الاربع غير اللمس هو مقدم
الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه ايضا الدماغ واكثرها كالحقيقة وان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي
عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والروح المصبوب في مبادي عصب الحس البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان مقدم ذلك
البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص فالحس المشترك كراس عين يتشعب منه خمسة انهار من خارج وبعض انهار من داخل
او مثل حوض ينصب فيه خمسة انهار من خارج وبعض انهار من داخل وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس الظاهرة بتوسط الارواح
التي في الاعصاب التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم وكذا تتادى من الخيال مثلا الى الحس المشترك بتوسط اتصال
الروح الذي في مقدم البطن المقدم ومؤخره وليس معنى التادية ان الكيفيات المحسوسة تسري في الاعصاب الى آلة الحس المشترك او تسري من الروح
التي هي آلة الخيال اليه كما فهمه بعض حتى يرد ان الكيفيات التي هي اعراض كيف يمكن ان تنتقل عن موضوعاتها الى غيرها بل معنى التادية
انه استعارة عن ادراك النفس بتوسط الروح المصبوب الكل حس محسوسه وبتوسط الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع كل المحسوسات
الظاهرة وكذا مثل بعض المحسوسات الباطنة واتصال الاعصاب والارواح ليس لتمهيد طرق لسريان الكيفيات فان الكيفيات
لا تنتقل عن موضوعاتها وادراك النفس ليس يتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يتقطع فيه تلك المسافات بل انما اتصال
الارواح بمبدا واحد مجتمعة في موضع بعينها للاحساس وحيث تحققت ما تلونا عليك فاعلم ان الصادر عن الحس المشترك الذي هو
قوة واحدة بالعدد اولا انما هو فعل واحد هو تثبيت الصور المادية ثم تصير مستثبتة لكل لون والاصوات والطعوم وغيرها
متعددة ان وذلك لانتقام تلك الصور اليها وهذا كما ان الانعكاس الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا كالعقدين كالسواد والبياض

لكون اللون مشتملا عليهما وذلك لانتقام تلك الصور اليها والشيء الواحد يمكن ان يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا
واحدا ثم يتكثر ويتعدد ثانيا كما في الصورتين المذكورتين كما انه يمكن صدور الكثير عنه اذا كانت وجوه التعددات مختلفة متكثرة
كما في افعال النفس وعلى هذا فلا يرد ان الحس المشترك مع كونه قوة واحدة كيف يصدر عنه الكثير والله اعلم بحقيقة الحال ثم ان قول
الشيخ فانه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا ان نميز بينهما قائلين انه ليس هذا ذاك الى آخر ما ذكره دليل
على اثبات الحس المشترك وبيانه انا قد نميز بين المحسوسات الظاهرة ونحكم ببعضها على بعض سواء كان حكما سلبيا كما نحكم ان هذا
الملون ليس هذا الملموس او حكما ايجابيا كما نحكم بان هذا الاحمر حلو ولو لم يكن لنا قوة تجتمع فيها صور المحسوسات لما كان لنا ان نميز بينها
ونحكم لان الحاكم المميز بين الشيئين يحتاج الى ادراكهما وحصولهما عنده واجتماعهما لديه اما في ذاته او في غيره ومحال ان يكون
حصول هذين الامرين في حس من الحواس الظاهرة لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات كما سلف سلمنا ان هذا التميز هو فعل
النفس بذاتها الا انه يجب لا محالة ان العقل يجد ما يحتاج يميز بينهما ويحكم وذلك ايضا محال لان المحسوسات من حيث هي
محسوسة وعلى النحو المتادي من المحسوس لا يدركها العقل لا سيما ضبع من بعد فمحال ان يكون حصول ذلك في العقل ايضا فاذن
لا بد من قوة اخرى غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات بالتادي اليها من طرق الحواس حيث انه كالحس لهذه القوة تؤدي
مدركاتها اليها فيجتمع تلك المدركات فيها ولذلك سميت بالحس المشترك وهو المط وفي قوله وذلك لانها من حيث هي محسوسة وعلى
النحو المتادي من المحسوس لا يدركها العقل اشارة الى دفع ايراد ربما يمكن ان يورد ههنا سياتي الايراد ان الحاكم والمميز بالحقيقة ليس
الا العقل واسناد الحكم والتميز الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمه عليه وبها قد يكون بارتسامها كلها في انها
او في قواها العقلية كما اذا احكمت بين المعقولات وميزت بينها وقد يكون بارتسام بعضها في ذاتها او في قواها العقلية وارتسام
بعض آخر في آلاتها وقواها الجسمانية كما اذا احكمت مثلا على زيد بانه انسان وعلى هذا الحجر بانه ليس بانسان وميزت بينهما وقد
يكون بارتسامها في الاثنين وقوتين جسمانيتين لها كما اذا احكمت مثلا على هذا اللون بانه غير هذا الطعم وعلى هذا الاحمر بانه
حلو وميزت بينهما وح فلا حاجة الى قوة اخرى يجتمع فيها صور المحسوسات بل ان تلك الصور المحسوسة انما هي في قواها المختصة بها
وهي حاضرة عند النفس لكونها حاصلة في آلات النفس التي علم النفس بها علم حضوري وبذلك تحكم بينها وتميز بينها واما بيان
الدفع لهذا الايراد فهو مبني على مقدمة احال وضوحها على ما ذكره من كلماته من بعد ذلك وسنتلوا ايضا الاشارة منا اليها في بعض
كلماتنا المتقدمة على ذلك وسلفت الاشارة منا اليها ايضا فيما سبق من كلماتنا وهي ان كل ادراك حصولي انما هو اخذ صورة المدرك
بنحو من الانحاء وانه ان كان ذلك الادراك ادراكا للشيء المادي فهو اخذ صورته مجردة عن المادة وعلى نحو من التجريد الا ان اصناف
التجريد مختلفة ومراتبه متفاوتة كما في ادراك الصور المحسوسة التي تدركها الحواس الظاهرة والباطنة وادراك الصورة المعقولة

الر

في الدليل على وجود الحس المشترك

بيان ايراد ودفعه

التي تدركها النفس ولان لتلك الصور الماخوذة نسبتين نسبة الى الشيء الذي انتزعت تلك الصورة منه ونسبة الى المحل القابل
لها الذي هي حصلت فيه وبالاعتبار الاول فهي مطابقة بحسب الماهية مع الشيء الماخوذ منه الصورة ولذلك يسري الحكم منها اليه وكذا
هي مجردة عن الوجود الخارجي مطلق وكذا عن المادة وعلائقها ان كان الشيء ماديا ولذلك كانت هي لغة لا في كثير من الاحكام
كما مر بيانه وبالاعتبار الثاني فهي موجودة بنحو وجود عيني جزئي باعتبار قيامها بمحل عيني جزئي ولذلك هي بالاعتبار الاول معلومة
او معلومة بالذات وبتوسطها يكون الشيء المنتزع هي منه معلوما ايضا وبالاعتبار الثاني علم بذلك الشيء وكذا هي بالاعتبار الاول
معلومة بالعلم الحصولي الا انها ان كانت صورا مادية جزئية تحصل في الآلات البدنية التي هي آلات للنفس وكذا هي آلات للقوى
النفس فتدركها تلك القوة المختصة بكل واحدة اولا وبتوسط تلك القوة تدركها النفس ادراكا حصوليا وان كانت صورا كلية
تحصل في النفس بذاتها فتدركها بقوتها العقلية ادراكا حصوليا ايضا واما هي بالاعتبار الثاني فمعلومة للنفس علما حضوريا اذ ليس
يتوسط بينها وبين تلك الصورة صورة اخرى بتلك الصورة يحصل علم النفس بها بالصورة الاولى علما حصوليا بل ان الصورة الاولى
حاضرة بذاتها عند النفس مثل علمها بآلاتها وبقواها وبذاتها وبعلمها بعلمها وامثال ذلك مما هو معلوم للنفس علما حضوريا وبعد
تمهيد تلك المقدمة نقول لا شك انا اذا رجعنا الى وجداننا في صورة تميزنا بين المحسوسات وحكمنا عليها وبها نجد ان ادراك المحسوسين
اثنين او اكثر مثلا ادراكا للمحسوس واحد بقوة واحدة ولا نجد فرقا بين ان ندرك صورة مبصرة مثلا وان ندرك صورتين مبصرة
ومذوقة حين تميزنا بينهما فيجب ان يكون ادراكنا في الحالتين على نسق واحد غير مختلف فكما انا اذا ابصرنا شيئا يكون ابصارنا
له بحصول صورته في آلة الباصرة فتدركها القوة الباصرة ثم تدركها النفس بتوسطها كذلك ينبغي ان يكون ادراكنا للمبصر والمذوق
معا مثلا بحصول صورتيهما في آلة من الآلات البدنية فتدركها قوة شانها ادراك المحسوسات كلها التي قلنا انها الحس المشترك و
آلته الروح المصبوب في مقدم البطن المقدم من الدماغ واسناد الحكم والتميز الى هذه القوة لا ينافي اسنادهما الى النفس ايضا حيث
ان الحاكم والمميز اولا هو هذه القوة وبتوسطها تكون النفس ايضا مميزة وحاكمة لكونها قوة من قواها وبتوسطها تقدر الافعال عن
النفس كما في القوى والحواس الاخر وبالجملة انا لا نجد فرقا في ذلك بين ادراكنا المحسوس واحد وبين ادراكنا لازيد من واحد فكيف
يكون ادراك المحسوس الواحد بحصول صورته في آلة حاسة من الحواس تدركها تلك الحاسة اولا وبتوسطها تدركها النفس ادراكا حصوليا
كما هو المقرر عندهم ويكون ادراك المحسوسات اذا كانت ازيد من واحد بحصول صورة كل واحد في آلة مخصوصة بها فتدركها
الحواس الخاصة بها اولا ادراكا حصوليا ثم تدركها النفس ادراكا حضوريا لحصولها في آلاتها وحضور الآلات معا فيها عندنا كما ذكر

علم النفس بالآلة وبذاتها وعلمه بعلمها كما هو مبنى الايراد وعلى هذا فكان معنى كلام الشيخ وذلك لانها من حيث هي محسوسة وعلى
النحو المتادى من المحسوس لا يدركها العقل انها من هذه الحيثية لا يدركها العقل اصلا لا بان يحصل صورها في ذات النفس بدون
حصولها في الآلة فتدركها النفس ادراكا حصوليا كما في ادراكها للصور المعقولة من حيث انها لكونها مجردة عن المادة ولواحقها تنطبع
ادراكها للصور المحسوسة امور جسمانية والآلة بدنية ولا بان تحصل تلك الصور في الآلة فتدركها النفس ادراكا حضوريا لحضور
تلك الآلات مع ما فيها عندها لانا لا نجد فرقا بين ادراك لمحسوس واحد وبين ادراك لاكثر من واحد فان قلت اذا كان
ادراك لمحسوسين او اكثر والتمييز بينها او بينه دليلا على اثبات قوة عليحدة تدرك ذينك الامرين او تلك الامور لكان
لن يكون ادراك الكلي والجزئي والتمييز بينهما والحكم باحدهما على الآخر كما في قولنا زيد انسان وهذا الجو ليس بانسان دليلا على اثبات
قوة عليحدة تدركهما وتميز بينهما ولم يقل به احد قلت ذلك انما هو لاجل ان اثبات قوة واحدة عليحدة تدرك الكلي والجزئي
مما لا يمكن حيث ان اثبات قوة كذلك يستلزم القول بكونها مجردة وغير مجردة معا وهذا محال ولذلك قالوا ان النفس تميز
بين الكلي والجزئي تدركهما بقوتين بمعنى انها تدرك الكلي بقوة عقلية وبحصول صورته في ذاتها وتدرك الجزئي بقوة جسمانية
وبحصول صورته في آلتها وبما ذكرنا تم الدليل على هذا المرام واندفع الايراد عنه الا انه بقي بحث دقيق ينبغي التنبيه عليه وهي ان التمييز
بين المحسوسات والحكم بينها كما هو دليل على اثبات الحس المشترك كما ذكره الشيخ وبينا وجهه كذلك هو دليل على اثبات الخيال ايضا
كما سيومي كلامه اليه ولذلك فانك [illegible] الاشارات وبهاتين القوتين يمكننا ان نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذا [illegible] بين
القوتين الحس المشترك والخيال وقال المحقق الطوسي ره في شرحه ان هذا الاستدلال من يشترك على وجودهما معا وهو مبني على ان النفس
لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن
لا بد لها حين تحكم على الشيء انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك
القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة
حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه انتهى وبما ذكره يظهر وجه
اثبات الخيال ايضا بذلك ثم قول الشيخ ولو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها الا انه تشتهيه الحلاوة
بيان لان هذا التمييز بين المحسوسات والحكم به كما انه معلوم التحقق في الانسان ودليل على وجود الحس المشترك له كما ذكره بيانه كذلك
هو معلوم التحقق في غير الانسان من البهائم التي لا عقل لها والحيوانات العجم فيدل على وجوده فيها ايضا وعلى انه من قوى النفس
الحيوانية بما هي حيوانية سواء كانت في الانسان او في غيره من الحيوانات وانه على هذا التقدير لا مجال لتوهم الايراد الذي

يتوهم وروده على تقدير الاستدلال بوجود ذلك التمييز والحكم في الانسان على وجود الحس المشترك من حيث انه في الحيوانات
العجم والبهائم التي لا عقل لها او غير معلوم وجود العقل والنفس الناطقة المجردة لها بل ان المعلوم ان نفوسها منطبعة في
المادة لا يمكن ان يحصل لها العلم الحضوري بما في قواها وحواسها لا مجال لتوهم ان تلك الصور حاصلة في الآلة وحواسها وهي حاضرة
عند نفوسها وبذلك تحكم وتميز بينها كما يمكن ان يتوهم ذلك في الانسان اما بيان وجود هذا الحكم والتمييز في الحيوانات العجم فلانه
لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها الا انه تشتهيه وتتوهمه الشهوانية الحلاوة وبالجملة الشيء الملائم
لها ان شيئا صورته كذا هو حلو وملائم لها لما كانت اذا رأته تمتد اليه بالاكل وحيث كانت حالها كذلك فهي تحكم بان الجسم الكذائي
هو حلو وملائم لذائقتها ومذوق منه وتميز بينهما كما انه لو لا عندنا ان هذا الابيض هو هذا الحلو لما كنا اذا اسمعنا معناه الشخص
انبثت عينيه الشخصية وبالعكس حيث انا نميز بين المبصر والمسموع ونحكم بينهما وبالجملة فحال البهائم التي لا عقل لها في ذلك مثل حالنا
فيه سواء بسواء فحيث كانت هي يصدر عنها ذلك التمييز والحكم فتدرك هي ايضا نوعين من المحسوس معا فاذن لا بد لها من قوة
لذلك وليست تلك القوة احدى الحواس الظاهرة لانها لا تدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات كما سلف بيانه ولا النفس الحيوانية
لانها لا تدرك محسوسا بها الا بقوى جسمانية وليس لها لكونها منطبعة في المادة ان تدرك الصور التي في قواها وآلاتها ادراكا
حضوريا كالنفس المجردة فتعين ان يكون هي قوة من القوى الباطنة ونحن نسميها بالحس المشترك وقوله واما انه لو لم يكن قد اجتمع
عند الخيال الى آخره ان الخيال ايضا دخلا ما في ذلك الحكم والتمييز من جهة حفظ تلك الصور كما ان للحس المشترك دخلا فيه من حيث الادراك
كما عرفت بيانه وايضا لو لم يكن في الحيوان مطلقا قوة يجتمع فيه صور المحسوسات لتعذر عليه الحيوة اذ لو لم يكن الشم مثلا دالا لها على
الطعم الملائم او المنافر ولم يكن يتذكر ان هذا المشموم مذوق ملائم او غير ملائم وكذا لو لم يكن الصوت دالا لها على
الطعم ولم يكن يتذكر ان هذا المسموع مذوق ملائم او غير ملائم وكذا لو لم يكن المبصر كالصورة الخشبية مثلا تذكرها صورة وال[illegible]
لها على ان هذا المبصر ملموس يتنفر عنه لحصول من لمسه الم لها حتى تهرب منها لتعذر عليه الحيوة وحيث كان كذلك فيجب لا محالة ان يكون
لهذه المحسوسات مجمع واحد من باطن وقوة باطنية مدركة لها وهو المط وقوله وقد يدلنا على وجود هذه القوة اعتبارات
امور تدل على ان لها آلة غير الحواس الظاهرة اي استدلال بوجه آخر على وجود هذه القوة للانسان ومبنى الوجهين الاولين على ان
الدوران والدوار كما ذكره انما يعرض بسبب حركة النجار في الدماغ وفي الروح التي في الروح التي في البطن المقدم منه وعلى ان
للحس المشترك وذلك مقرر بين الاطباء والحكماء الطبيعيين فالاستدلال بالوجهين على ذلك لا غبار عليه على اصولهم وقوله ولذلك تخيل
استعمال المحرك النقطي مستقيما او مستديرا على ما سلف من قبل وجه آخر مشهور بينهم وبيانه يظهر مما نقلت او لا من كلام في فصل التعديد

قوى النفس الانسانية وقد اكتفى في الاشارات بهذا الدليل على وجود الحس المشترك في مقام بيان الدليل المنوه عليه
وبينه المحقق الطوسي ره في شرحه بان قال ان ما يحصل لنا من الموجود في الخارج كنقطة والقطرة كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر
عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسب المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن لا يحيط به زمان
لا حصول لها فيها لكون الحركة غير قارة فلو لا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن الاتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة قد تبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا ثم ذكر
انه اعترض الامام الرازي على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون لكل شكل يحدث
في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل الذي فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا او لى لانه
لان الخط المشاهد ليس في الخارج سقط موجبا ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا
صورة المقابل ليس ببرهاني والتجربة لا تفيده ثم اجاب المحقق ره عن هذا الاعتراض بان قال والجواب عن الاول بان
بقاء التشكلات التي عند تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما حدث في الهواء بالنهاية المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات
كما لها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك او لى من ان يكون النقطة والهواء
من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على ان الخط المشاهد ليس في الخارج قول بان المشاهد
ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله انتهى كلامه ره ثم ان قول الشيخ ولان تمثل الاشباح الكاذبة وسماع الاصوات الكاذبة
قد يعرض لمن يفيد له الآلات الحس او كان مثلا مغمضا لعينيه الى دليل آخر على وجود الحس المشترك مبناه على تادي الصور اليه
من قبل الحواس الباطنة كما ان ما تقدم مبناه على تادي الصور اليه من قبل الحواس الظاهرة وبيان هذا الدليل ظاهر مما ذكره وقوله
فهذه القوة هي التي تسمى الحس المشترك نتيجة لما تقدم من الوجوه وقوله وهي مركز الحواس ومنها تتشعب الشعب واليها تؤدي الحواس
اي الحواس الظاهرة منه مطلقا والحواس الباطنة في الجملة وفيه دلالة على وحدة هذه القوة من جهة وكثرتها من جهة اخرى
وهو مطابق لما ذكره ابن رشد ومثله موافق لما هو المنقول عن المعلم الاول بان الخطوط التي تخرج من مركز الدائرة الى المحيط
حيث ان هذه القوة كالمركز وتلك الحواس كتلك الخطوط الخارجة وقوله وبالحقيقة هي التي تحس فيه دلالة على ادراك الآلة ان هذه
القوة ما تحس وبيانه ظاهر مما تقدم والتالي ان الحاس بالحقيقة هو هذه القوة دون غيرها من الحواس وكان وجهه ان الحواس الاخر
لما كانت تحس من غير استثبات الصورة فيها وكانت هذه تحس مع استثباتها فيها فكانت هي بالحقيقة تحس وقوله لكن
امساك ما يدركه هذه للقوة التي تسمى خيالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلة بعيد ان امساك ما يدركه الحس المشترك بعد غيبة المحسوس

انما هو للقوة التي تسمى بهذه الاسامي باعتبارات مختلفة وفيه دلالة على اثبات الخيال مع اشارة ما الى الخيال غير
الحس المشترك حيث ان الحس المشترك هو المدرك للصور المحسوسة والخيال هو الممسك لها والممسك غير المدرك كما سيأتي وجهه وقوله وربما
فرق بين الخيال والمتخيلة بحسب الاصطلاح فيه اشعار بان لا فرق بين الخيال والمصورة بحسب الاصطلاح فانهما واحد وتسمى
مصورة وخيالا باعتبار امساك الصور فيه وحفظه لها كما يدل عليه كلام الائمة حيث قال فصورة المحسوس يحفظها القوة
التي تسمى المصورة والخيال ويدل ايضا عليه ما نقلنا عنه في تعديد القوى فتذكر وقوله ونحن من تفصل ذلك والصور التي في
الحس المشترك اي نحن من نفرق بين الخيال والمتخيلة وكذا بين الصور التي في الحس المشترك المتادية اليه من طرق الحواس الظاهرة
التي ليس حافظها الخيال والمصورة والصور المتادية اليه من طرق الحواس الباطنة التي ليس مركبها ومفصلها متخيلة كما سيأتي في
كلامه وقوله والحس المشترك والخيال كانهما قوة واحدة اي قوة واحدة بالموضوع وكانهما لا يختلفان في الموضوع حيث
ان موضوعهما جميعا هو البطن المقدم من الدماغ وان كان مقدمه موضوعا للحس المشترك ومؤخره موضوعا للخيال بل في الصورة
اي بل انما يختلفان في الصورة اي صلة فيها لكن لا في ذات الصورة بل من جهة اخرى يدل عليه قوله وذلك لانه ليس ان
يقبل هو ان يحفظ فصورة المحسوس يحفظها القوة التي تسمى المصورة والخيال بعد ان تلك الصور انما تحصل في الحس المشترك من انه
مدرك لها قابل لها اياها وتحصل في الخيال من حيث انه حافظ لها ممسك اياها وحيث كان القبول والحفظ امرين متغايرين كان
لا محالة مبدآهما وهما الحس المشترك والخيال متغايرين ومعنى قوله وذلك لانه ليس ان يقبل هو ان يحفظ كما يدل عليه قوله فيما نقلت
عنه في فصل تعديد القوى واعلم ان القبول لقوة غير القوة التي بها الحفظ فاعتبر ذلك من الماء فان له قبول النقش والرقم وبالجملة
الشكل وليس له قوة حفظ ان القبول من حيث هو قبول مغاير للحفظ من حيث هو حفظ فانهما لو كانا متحدين لما تخلف احدهما عن
الآخر كما في الماء حيث ان له القبول دون الحفظ وحيث كان يتخلف احدهما عن الآخر فكان احدهما غير الآخر وكان مصدراهما
ايضا متغايرين لان الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد كان الحس المشترك من حيث انه قابل للصور غير الخيال من
حيث انه حافظ لها وبهذا تم الدليل على وجودهما وعلى مغايرة احدهما للآخر ولا يرد النقض بالاشياء التي يجتمع فيها
القبول والحفظ معا كالارض التي يجتمع فيها قبول صورة ما وحفظها لان ذلك انما هو لقوتين فيها وكذا لا يرد النقض بالخيال الذي هو مع
حفظ الصورة قابل لها ايضا حيث ان حفظ الصورة لا يتصور بدون القبول لان الخيال ليس شانه الا قبول الصور بل
انما ذلك القبول من جهة انه لما كان خزانة للحس المشترك القابل للصور وحافظا له وكان الحفظ متوقفا على القبول صوقا به

فقد کان قابلا لها ایضا وکان قبوله لها لا بالذات بل بالواسطة وبالعرض کالنفس فان کثیرا من القوی یصدر عنها بالذات فعل
وبالواسطة فعل آخر مغایر للاول والمقصد اثبات قوة شانها بالذات ان تکون قابلة للصور وظهر ان الخیال لیس کذلک بل انما هی
الحس المشترک کما ان المقصد اثبات قوة شانها بالذات حفظ الصور وهی لیست الحس المشترک بل انما هی الخیال ولذلک اورد النقض
بالاشیاء التی یصدر عنها الکثیر کالحس المشترک الذی یجتمع فیه صور المحسوسات ویدرکها جمیعا وکالنفس التی تصدر عنها افعال مختلفة
کما اشرنا الیه من قبل حیث قلنا ان الصادر بالذات من الحس المشترک هو اثبات الصور ثم یصیر مستتبعا لانواع المحسوسات
کالالوان والطعوم والروائح وغیرها فیعتقد ان لانقسام تلک الصور الیها ولان النفس انما تکثر فعلها لتکثر وجوه الصدورات
عنه وقوله ولیس الیه حکم البتة بل حفظ واما الحس المشترک والحواس الظاهرة فانها تحکم بجهة ما او بحکم ما فیقال ان هذا المتحرک
اسود ولان هذا الاحمر حامض وهذا ای فقط لا یحکم به علی شیء من الموجود الا علی ما فی ذاته بان فیه صورة کذا بیان لفرق آخر
بین الحس المشترک والخیال غیر ما تقدم وشرحه انه کما انهما متغایران من جهة الصورة ای هل فیها باعتبار ان احدهما وهو الحس المشترک
قابل لها لا حافظ والآخر وهو الخیال حافظ لها انه لا قابل ولان قبوله لها لا بالذات بل بالعرض ولاجل ان الحفظ یتوقف علی القبول
کذلک بینهما فرق آخر یدل علی تغایرهما وهو ان الخیال والمصورة لیس الیها حکم البتة بوجه من الوجوه بالقیاس الی الصورة التی هی حافظة
لها الا علی ما فی ذاتها بان فیه صورة کذا واما الحس المشترک فانه یحکم بها وعلیها حکما ایجابیا او سلبیا ویمیز بینها کما و[illegible] واما
الحس المشترک والحواس الظاهرة فانها تحکم وضم الی الحس المشترک الحواس الظاهرة فی ذلک مع انه لیس الیها ایضا حکم کما مر اشعارا
بان الحس المشترک له حکم بمعونة الحواس الظاهرة وتادیة الصور منها الیه فکانها شریکة له فی ذلک وقوله ثم قد نعلم یقینا ان فی
طبیعتنا ان نرکب المحسوسات بعضها الی بعض وان نفصل بعضها عن بعض لا علی الصورة التی وجدناها علیها من خارج ولا مع تصدیق
بوجود شیء منها او لا وجوده فیجب ان یکون فینا قوة نفعل ذلک بها وهذه هی التی اذا استعملها العقل سمیت مفکرة واذا استعملها قوة
حیوانیة سمیت متخیلة بیان لاثبات القوة المتخیلة ومغایرتها لقوة الخیال وتسمیتها مفکرة ومتخیلة باعتبارین وشرحه واضح وانما
حذف هنا ترکیب الصور التی لا وجود لها فی الخارج وتفصیلها اشعارا بان اغلب افعالها واظهرها انما هو ترکیب الصور التی لا وجود لها
فی الخارج وتفصیلها والا فمن شانها ترکیب الصور الموجودة فی الخارج ایضا وتفصیلها کما یدل علیه اطلاق کلامه فیما نقلنا عنه
بعید هذا القول حیث قال ومن شانها ان ترکب بعضها فی الخیال مع بعض وتفصل بعضها عن بعض بحسب الارادة ومثل ذلک هو من
کلامه فی الاشارات حیث قال فی بیان هذه القوة لها ان ترکب وتفصل ما یلیها من الصور الماخوذة عن الحس والمعانی المدرکة بالوهم
وترکب ایضا الصور بالمعانی وتفصلها عنها وتسمی عند استعمال العقل مفکرة وعند استعمال الوهم متخیلة مع دلالته علی انه من شانها

فی اثبات المتخیلة

ایضا ترکیب المعانی بالمعانی وتفصیلها عنها وکذا ترکیب الصور بالمعانی وتفصیلها عنها والحال انه لم یذکر ذلک فی هذا الکلام
منه فی الشفاء فکانه موهم لاختصاصها بالصور المرکبة والمخترعة بالصور الموجودة فی الخارج حیث ان الحس الظاهر لا یدرک الا
الموجودة دون المخترعة فتقع هذه المخالفة بین کلامه فی الشفاء وکلامه فی الاشارات من المخالفة من وجهین واما رفع تلک المخالفة فیمکن
بان یقال لعله فی هذا القول من الشفاء لو اراد بالصور ما یقابل المعانی ولم یرد بها الصورة ای صورة من الشیء مطلقا سواء کانت صورا
بحسب الاصطلاح او معانی بحسب [illegible] ببیان بعض افعال تلک القوة وهو ترکیب الصور بعضها ببعض وتفصیلها منها حیث ان المقصود هو
اثبات القوة المتخیلة یتم به وهذا لا ینافی ان یکون من شانها ایضا ترکیب المعانی بالمعانی وتفصیلها عنها وکذا ترکیب الصور بالمعانی وتفصیلها
عنها ویدل علیه انه فیما بعد ذلک من کلامه قال هکذا وهذه القوة المرکبة بین الصورة والصورة وبین الصورة والمعنی وبین المعنی
والمعنی کانها القوة الوهمیة بالموضوع اذ فذکر جمیع افعالها وانما هو فی الاشارات فبین جمیع افعالها المذکورة واما رفع المخالفة
من الوجه الثانی فیمکن بان یقال لعله فی الشفاء کما ذکرنا خصص فی احد کلامیه الصور بالصور غیر الموجودة اشعارا بانها الاعم الاغلب
الاظهر وفی کلامه الآخر اطلق الصور اشعارا بانها بالواقع وفی الاشارات انما اراد بالصور الماخوذة من الحس الصور الماخوذة من
الحس مطلقا سواء کان حسا ظاهرا او باطنا فتشمل الصور الواقعیة الموجودة التی تدرکها الحواس الظاهرة فتدرکها الحس المشترک
وتجتمع فی الخیال والصور المخترعة غیر الموجودة التی تخترع فی الخیال ویصدق علیها انها ماخوذة من الخیال وانما اراد بالصور الماخوذة
من الحس الصور التی من شانها ان یدرکها الحس الظاهر ویمکن ان توخذ منه سواء کانت صورا واقعیة او غیر واقعیة بل مخترعة فان
هذه ایضا من شانها ان توخذ من الحس الظاهر علی تقدیر امکان وجودها وعلی التقدیرین فیکون کلامه موافقا لما ذکره فی الشفاء
فی فصل بعید هذا القول وعلی تقدیر تسلیم انه اراد بالصور الماخوذة من الحس الصور الواقعیة الماخوذة بالفعل من الحس الظاهر فلعله
اکتفی بترکیب الصور وتفصیلها بالصور الواقعة اشعارا بان هذا ایضا من جملة افعال تلک القوة وبانه به ایضا یتم المقصود وهو
اثبات المتخیلة ولا ینافی ذلک ان یکون من شانها ایضا ترکیب الصور غیر الواقعیة وتفصیلها ثم ان قوله ثم انا قد نحکم فی المحسوسات
بمعان لا نحسها اما ان لا تکون فی طباعها محسوسة البتة واما ان تکون محسوسة لکنا لا نحسها وقت الحکم الخ بیان لاثبات القوة التی تسمی
والمغایرة لها للنفس الناطقة ولسائر القوی الحیوانیة وقوله انا قد نحکم الخ ای انا قد نحکم حکما جزئیا فی المحسوسات الجزئیة المخصوصة
بمعان جزئیة مخصوصة لا نحسها وقوله اما ان لا تکون فی طباعها محسوسة الخ ای ان تلک المعانی الجزئیة التی لا نحسها وهی المحکوم بها فی المحسوسات
المخصوصة الجزئیة قسمان قسم لا یکون من شانها ان تکون محسوسة باحدی الحواس الظاهرة وقسم یکون من شانها ان تکون محسوسة لکنا

من الوجه الاول

فی اثبات القوة الوهمیة ومغایرتها للنفس والقوی الاخر

لا نحسها وقت الحکم بها فی تلک المحسوسات وفیه دلالة علی ان المعانی تطلق علی القسمین جمیعا وکانه اصطلاح خاص ویوافقه
ایضا ما سیاتی فی کلامه من قوله وقد جرت العادة بان یسمی مدرک الحس صورة ومدرک الوهم معنی وکذا ما ذکره فی فصل بعید هذا القول
بهذه العبارة والفرق بین ادراک الصورة وادراک المعنی ان الصورة هو الشیء الذی یدرکه الحس الباطن والحس الظاهر والحس
الظاهر یدرکه اولا ویؤدیه الی الحس الباطن مثل ادراک الشاة صورة الذئب اعنی شکله وهیئته ولونه فان الحس الباطن من الشاة
یدرکها لکن انما یدرکها اولا حسها الظاهر واما المعنی فهو الشیء الذی یدرکه النفس من المحسوس من غیر ان یدرکه الحس الظاهر اولا مثل ادراک
الشاة للمعنی المضاد فی الذئب او للمعنی الموجب لخوفها ایاه وهربها منه من غیر ان یدرک الحس ذلک البتة فالذی یدرک من الذئب اولا
الحس الظاهر ثم الحس الباطن فانه یخص فی هذا الموضع باسم الصورة والذی یدرکه القوی الباطنة دون الحس فیخص فی هذا الموضع باسم المعنی
انتهی ثم ان قوله واما المعنی فهو الشیء الذی یدرکه النفس من المحسوس من غیر ان یدرکه الحس الظاهر اولا اعم من ان یکون مما لا یمکن ان یدرکه
الحس الظاهر اصلا وان یکون مما یمکن ان یدرکه لکنه لم یدرکه حین الحکم وکذا قوله والذی یدرکه القوی الباطنة دون الحس فیخص فی هذا الموضع
باسم المعنی فتدبر وعلی هذا فقوله فی فصل بعید هذا القول فی بیان القوة الوهمیة انها قوة مرتبة فی نهایة التجویف الاوسط من الدماغ
تدرک المعانی الغیر المحسوسة الموجودة فی المحسوسات الجزئیة کالقوة الموجودة فی الشاة الحاکمة بان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا
الولد هو معطوف علیه ینبغی ان یحمل علی ان القوة الوهمیة تدرک المعانی الغیر المحسوسة سواء کانت غیر محسوسة اصلا او محسوسة لکن
تکون غیر محسوسة وقت الحکم فهذا ایضا یشمل القسمین جمیعا وانما ذکر القسم الاول بخصوصه علی سبیل المثال وکذا ینبغی ان یحمل
علیه کلامه فی الاشارات حیث قال فی مقام اثبات القوة الوهمیة والقوة الحافظة هکذا وایضا فان الحیوانات ناطقها وغیر
ناطقها تدرک فی المحسوسات الجزئیة معانی جزئیة غیر محسوسة ولا متادیة من طریق الحواس کادراک الشاة معنی فی الذئب غیر
محسوس وادراک الکبش معنی فی النعجة غیر محسوس ادراکا جزئیا یحکم به کما یحکم الحس بما یشاهده فعندک قوة هذا شانها وایضا
فعندک وعند کثیر من الحیوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانی بعد حکم الحاکم غیر الحافظ للصورة انتهی فان قوله معانی جزئیة غیر
محسوسة اشارة الی القسم الاول وقوله ولا متادیة من طریق الحواس اشارة الی القسم الثانی ولذا ذکر ادراک الشاة معنی فی
الذئب علی سبیل المثال وحیث عرفت ذلک ظهر لک ان ما ذکره المحقق الطوسی فی شرح الاشارات فی ذیل کلام الشیخ
فی شرح القوی المدرکة من باطن ان الصورة هی ما یمکن ان تدرکه الحواس الظاهرة والمعنی ما لا یمکن ان یدرکها وقد تبعه فی ذلک
کثیر من المتاخرین وبالجملة فقد خصوا المعنی بالقسم الاول فقط کانه اصطلاح آخر منهم او غفلة عن کلام الشیخ فی کلام
هولاء فی اثبات القوة الوهمیة بادراک المعانی الجزئیة التی ارادوا بها القسم الاول فقط لکن کان مبناه علی ان هذا الطریق اوضح

طریق فی اثباتها وفیه غفلة وقد عثرت علیه ولئن کان مبناه علی ان اثباتها انما هو بادراک القسم الاول فقط ففیه شیء
لانه کما یمکن اثباتها بذلک یمکن اثباتها بادراک القسم الثانی ایضا کما ذکره الشیخ هنا [illegible] وقوله اما ان
لا تکون محسوسة فی طباعها بیان للقسم الاول من المعانی الغیر المحسوسة ولاثبات القوة الوهمیة بادراکها ولمغایرتها لسواها
وانما اسند هنا ادراک تلک المعانی الی الشاة مع انه فیما تقدم من قوله ثم انا قد نحکم فی المحسوسات بمعان لا نحسها اسنده الینا
ای النفس الناطقة اشعارا بان ادراکها انما هو من خواص النفس الحیوانیة بما هی حیوانیة ولذا انها یدرکها الانسان والحیوان
ایضا ولا فرق فی ذلک بین الانسان والحیوانات العجم فالانسان ایضا انما یدرکها بقوته الحیوانیة وقوله وهذه امور تدرکها
النفس الحیوانیة فیه مع التصریح بما علم ضمنا من کون ادراکها من خواص النفس الحیوانیة بما هی حیوانیة دلالة علی کون مدرک هذه الامور
مغایرا للنفس الناطقة الانسانیة لانه لو کان عینها لما ادرکها العجم التی لیس لها نفس ناطقة وهذا مع قطع النظر عن ان النفس الناطقة
الانسانیة بما هی نفس ناطقة انما تدرک الکلی من حیث هو کلی وهذه الامور امور جزئیة مخصوصة لا یمکن ان یدرکها بالذات ما هو مدرک
للکلی وقوله والحس لا یدرک منها شیئا فیه دلالة علی مغایرة مدرک هذه الامور للحس المشترک فانه وان کان حاکما بین الجزئیات
مدرکا لها ممیزا بینها الا ان مدرکاته یجب ان تکون متادیة الیه من طرق الحواس مجتمعة عنده وهذه الامور لیست کذلک لانها حیث لم یکن
من شانها ان تکون محسوسة کیف یمکن تادیتها الیه من طرق الحواس فلا یحکم الا بما یتادی الیه من طرق الحواس الظاهرة وبهذا یظهر ان من
طرق الحواس الباطنة کالخیال اذ ما فی الخیال ایضا یجب ان یکون مما یمکن ان یتادی من طرق الحواس الظاهرة ویکون مخزونة فیه وانما
لم یذکر الاوجه مغایرتها للحواس الظاهرة والباطنة ایضا غیر الوهم لظهور وجه المغایرة وقوله فاذن لنا قوة التی بها تدرک قوة اخری
ولتسم الوهم اراد انه حیث ظهر ان مدرک هذه الامور یجب ان یکون غیر النفس الناطقة وغیر الحس المشترک وغیر الحواس الظاهرة وما سوی
الوهم من الباطنة ظهر ان مدرکها قوة اخری غیر هذه ونحن نسمیها الوهم وفیه المطلوب وقوله واما التی تکون محسوسة فانا نری شیئا
اصفر فنحکم انه عسل وحلو فان هذا لیس یؤدیه الیه الحاسة فی هذا الوقت وهو من جنس المحسوس بیان للقسم الثانی من المعانی واثبات القوة
الوهمیة بادراکها انا قد نری مثلا شیئا اصفر ولم نعلم انه عسل قط الا انا سمعنا ان العسل یکون اصفر وحلوا او رایناه وقتا ما
ولم تثبت صورته فی خیالنا ایضا فنحکم بسبب رؤیتنا شیئا اصفر انه عسل وحلو ولا شک ان هذا الحکم حیث کان حکما جزئیا لیس
الحاکم به اولا وبالذات هو النفس الناطقة ولا الحس المشترک اذ هو وان کان حاکما جزئیا فی المحسوسات الا ان مدرکه یجب ان یتادی الیه
من طرق الحواس والمفروض ان الصورة العسلیة لیست کذلک لانها لم تتاد الیه فی ذلک الوقت من طرق الحواس الظاهرة وهذا ظاهر کما هو المفروض

بل لا من طريق الحواس الباطنة كالخيال مثلا لان ما في الخيال ايضا ينبغي ان يكون متادياً من الحواس الظاهرة الى الحس المشترك ثم الى
الخيال حتى يمكن تادية ثانيا من الخيال الى الحس المشترك وهذا ليس كذلك اذ المفروض انا لم نحصل قط وعلى تقدير فرض رؤيتنا له
وقتاً ما فالمفروض عدم ثبوت صورته في الخيال حتى يمكن تاديتها منه اليه وظاهر ايضا ان الحاكم به ليس شيئا من الحواس الظاهرة مطلقا
ولا القوى الثلث الباطنة اي الخيال والمتخيلة والحافظة غير الحس المشترك فتعين ان يكون مدركه قوة اخرى وهي المسماة بالوهم وفيه
وقوله على ان الحكم نفسه ليس محسوس البتة وان كانت اجزاؤه من جنس المحسوس وليس يدركه في الحال انما هو حكم يحكم به وربما غلط به
وهو ايضا لتلك القوة بيان لاثبات الوهم بوجه آخر ومعناه على ان هذا الحكم الجزئي نفسه ليس بمحسوس البتة اي ليس كالحكم الحس
بما ثبت بده من الحكم العقلي القطعي بل حكم جزئيا تخييليا ليس بفعل وليس معناه ان هذا الحكم ليس من جنس الصور بل من جنس
المعاني ثم ولان الحكم مطلقا سواء كان حكما كليا كحكم النفس الناطقة او جزئيا كحكم الحس المشترك ولا اختصاص له بحكم القوة
الوهمية وبالجملة فهذا الحكم ليس كحكم الحس بما ثبت بده من الحكم العقلي بل حكم ليس كذلك وان كانت اجزاؤه من جنس ما يمكن ان يدرك
بالحس ومع ذلك فليس الحاكم به يدرك جميع اجزائه في الحال بل لم يدرك بعض اجزائه بحسب الحس كما هو المفروض بل انما هو حكم
يحكم به الحاكم به على سبيل البغتة والفلتة من غير تدبر فيه وربما غلط فيه فيتهم فالحاكم ليس هو النفس الناطقة التي هي تحكم
حكما كليا فعليا والحس المشترك الذي هو ايضا يحكم حكما فعليا وان كان جزئيا ولا شيئا من القوى الحيوانية الاخر فتعين ان يكون
الحاكم به هو القوة الاخرى التي تسمى القوة الوهمية ومنه يظهر انه على تقدير فرض تادي الصورة الحسية من الحواس الظاهرة
او من الخيال ايضا حينئذ لا يكون المدرك اياها هذا الحكم الحس المشترك لانه انما يحكم حكما جزئيا فعليا وهذا الحكم ليس بفعل كما عرفت ذلك
قلت اذا كان فعل القوة الواهمة الحكم في المحسوسات بمعان غير محسوسة كما ذكرت فلا شك ان تلك المحسوسات من اجزاء الحكم
فيجب ان يدركها ايضا حتى يمكن لها ان تحكم فيها او عليها بتلك المعاني فكيف ذلك قلت لعل يعني بالذات انما هو ادراك تلك
المعاني والحكم بها واما ادراك تلك المحسوسات في ضمن الحكم فلعله هو فعلها بالعرض وبالواسطة او بتوسط آلة مدركة للصور المحسوسة حيث
كانت القوى الحيوانية خوادم لها ولا حجر في ذلك اذا كانت الجهتان متغايرتين والله اعلم وقوله وفي الانسان للوهم احكام خاصة
من جملتها حمله النفس على ان تمنع وجود اشياء لا تتخيل ولا ترتسم فيه وتاب التصديق بها فهذه القوة لا محالة موجودة فينا انها
من جملة الاحكام الخاصة المستندة الى الوهم في الانسان ان الوهم ربما يحمل النفس الانسانية على ان تمنع وجود اشياء لا تتخيل و
لا ترتسم فيها اي في الوهم او في الخيال كالمعقولات الكلية والموجودات المجردة عن المادة ومن جملتها انه ربما يحمل على التصديق

بوجود اشياء متخيلة مرتسمة في الوهم وان كان يمنع منه العقل فيعلم منه ان هذه القوة لا محالة موجودة في النفس الانسانية ومن
جملة قواها وقوله وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه
يصدر اكثر الافعال الحيوانية فيه بيان لمعنى كون حكم الوهم ليس بمحسوس اي ليس بفصل كالحكم العقلي وكحكم الحس بما ثبت بده بل تخييلي
وكذا فيه بيان لكون هذا الوهم رئيسا في الحيوان للقوى الحيوانية ومعنى رياسته انه يستخدم سائر القوى الحيوانية ولا سيما الباطنة ولا سيما المتخيلة
كما سيأتي واشارة الى انه حيث كان رئيسا للقوى الحيوانية وعنه يصدر اكثر افعالها ينبغي ان يكون آلته الدماغ كله لا الروح المصبوب في الدماغ
كله ولذلك ما ذكروه من ان آلته التجويف الاوسط من الدماغ او المؤخر منه انما هو لمزيد اختصاصه بذلك التجويف الاوسط والمؤخر منه
لاجل استخدام القوة المتخيلة المرتبة في ذلك التجويف وفي المقدم منه ولذلك قال الشيخ في الاشارات والة الدماغ كله لكن الاخص
هو التجويف الاوسط وقوله وقد جرت العادة بان يسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى قد مضى معناه وقوله ولكل واحد
منهما خزانة اي فيه اشارة الى اثبات الخيال بعد ما ثبت بالبيان اولا وكذا فيه اشارة الى اثبات الحافظة وبالجملة ففيه اشارة الى اثبات
هاتين القوتين بطريقين احدهما الطريق الذي يناسب مذهب الحكماء والاخر الطريق الذي يناسب مسلك الاطباء بعين ان لكل واحد
من مدرك الحس ومدرك الوهم خزانة هي الحافظة لما يدركه المدرك له فخزانة مدرك الحس هي القوة الخيالية والمصورة وموضعها
مقدم الدماغ اي اخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس ويبقى فيها بعد غيبة تلك المحسوسات
فلذلك اذا احدثت في مقدم الدماغ آفة فسد هذا الباب من التصور والمحفوظ وذلك بان يتخيل الخيال صوراً ليست في
الواقع واما بان يصعب استثبات الموجود فيه وخزانة مدرك المعنى هي القوة التي تسمى حافظة ومعدنها مؤخر الدماغ اي البطن
المؤخر منه ولهذا معده ولذلك اذا وقع هناك آفة وقع ايضا فيما يخص بحفظ هذه المعاني وقوله وهذه القوة تسمى ايضا متذكرة
فتكون حافظة لصيانتها ما فيه ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت يعني لان هذه
القوة اي الحافظة تسمى متذكرة ايضا باعتبارين اما كونها حافظة فلصيانتها ما فيه من المعاني وتبالها من الوهم واما كونها
متذكرة فلسرعة استعدادها لاستثبات تلك المعاني والتصور بها مستعيدة لتلك المعاني اذا فقدتها بسبب من الاسباب وزالت عن
وقوله وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة الى اخر ما ذكره بيان لكيفية تذكرها لتلك المعاني واستعادتها اياها واسترجاعها وتحصيله
انه اذا افقدت القوة الحافظة تلك المعاني ثم عرفت انه اقبل الوهم الذي هو رئيس القوى الحيوانية بمعونة القوة المتخيلة التي
هي خادمة كانها من قواه فجعل يلاحظ واحدا واحدا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كانه يشاهد الامور التي هذه

صورها فاذا لاحظ الصورة التي ادركها اولا معها اوفيها ذلك المعنى الذي اداه الى الحافظة واختزنه ثم زال عنه لاح للوهم مرة
اخرى ذلك المعنى كما لاح من خارج وحيث لاح له المعنى ثم اداه الى الحافظة ثانيا واستثبتته القوة اي الحافظة اخرى فيكون هذا
الاستثبات ثانيا ذكرا او تذكرا او استرجاعا واستعادة ويكون رجوع هذه القوة اي الحافظة الى الصورة التي في الخيال لا لضبط الصورة نفسها
بل لضبط المعنى الذي معها ثانيا وليس الراجع اليه اولا وبالذات هو هذه القوة بل الراجع اليه في الحقيقة هو الوهم لكن لا بنفسه بل
بمعونة القوة المتخيلة وليس رجوعه اليه ايضا بالذات لاجل ادراك الصورة بل لاجل ادراك المعنى الذي معها ثانيا حتى يؤديه الى
الحافظة ثانيا فتضبطه ضبطا بعد آخر فيكون هذه القوة ايضا راجعة اليه بالعرض بتوسط رجوع الوهم اليه ثم انه كما يمكن ان يرجع
في ذلك الى لوح الصورة التي في الخيال كما ذكرنا يمكن ان يرجع فيه الى الحس الظاهر وذلك اذا اشكل التذكر والاسترجاع والاستعادة للمعنى من
جهة الرجوع الى الخيال واورد الحس مرة اخرى صورة شيء معه ذلك المعنى الذي بطل وعادت تلك الصورة مستقرة في الخيال ثم توجه
الوهم ولاحظ ذلك المعنى منه ثانيا فاداه الى الحافظة فاستقر ذلك المعنى فيها واستثبتته وضبطته مرة اخرى فتذكرته وهذا الذي
انما هو محصل كلام الشيخ هنا وينبغي ان يحمل عليه وان كان لا يخلو عن اغلاق ما يزول بتغييره وهو ان قوله فجعل يعرض واحدا واحدا
من الصور الموجودة في الخيال اي فجعل الوهم يلاحظها في الخيال من الصور لا لاجل ادراك الصور والحكم بها بل لاجل ادراك المعاني
التي معها وفيه دلالة على ان الوهم كما يدرك المعنى ويحكم بها بالذات كذلك يدرك الصور التي فيها تلك المعاني بالعرض كما ذكرنا سابقا
وقوله واستثبته القوة اي الحافظة في نفسها كما كانت تستثبته اي حين لاح للوهم مرة اخرى ذلك المعنى الذي لاح اولا ونطلب ان يثبت
القوة اي الحافظة ذلك المعنى اللائح ثانيا في نفسها كما كانت تستثبت المعنى الذي كان لاح للوهم اولا وقوله فكان ذكرا اي كان هذا
الاستثبات ثانيا ذكرا وبذلك يصدق على هذه القوة اي الحافظة انها ذاكرة ومتذكرة وقوله وربما كان المعين من خارج الصورة
فيكون المتذكر المطلوب ليس لنسبته اليها في خزانة الخيال اي كما انه قد يكون معينا للوهم ومعينا للحافظة متوسطا من الصورة التي في الخزانة
كما ذكر كذلك قد يكون معينا لهما من خارج الصورة وذلك اذا كان معنى من المعاني التي يحكم بها الوهم في المحسوسات واداه الى الحافظة ليحفظه
في الحافظة غير منسي الا ان كانت تلك الصورة التي ادرك معها الوهم ذلك المعنى منسية فرجع الوهم الى لوح الصورة وخزانة الخيال
ليعرف ان ايا من تلك الصور المخزونة فيه لها نسبة الى ذلك المعنى المحفوظ حتى يحكم ثانيا ان تلك الصورة المعينة فيها ذلك المعنى المحفوظ
فيكون المتذكر بل الوهم ايضا ليس المطلوب استثباتها في خزانة الخيال من الصور من جهة نفس تلك الصور بل من جهة ادراك نسبة ذلك
المعنى فيها ثانيا وبذلك يصدق ايضا على الحافظة انها متذكرة ثم ان قوله وكان اعادة اما في وجود العود او فقده اعادة وكان م
معطوف على قوله فكان ذكرا وقوله الى هذه المعاني متعلق بالعود وقوله الى لوح الصورة متعلق بقوله اعادة وقوله واما بالرجوع

الى الحس عطف على قوله اما في وجود العود والمعنى انه كما كان هذا الاستثبات اي استثبات المعنى ثانيا بعد بطلانه ذكرا كذلك
كان اعادة ايضا وبذلك يصدق عليها اي الحافظة انها مستعيدة ومسترجعة كما انها متذكرة وان هذه الاعادة اما الى لوح الصورة
التي في الخيال لاجل حصول العود الى هذه المعاني الزائلة التي كانت محفوظة في الحافظة اولا وفقدتها حتى تضبط تلك المعاني المفقودة
اخرى وتستثبتها الحافظة ثانيا بان تعود النسبة اليها في الخيال ثانيا ولادراك ما فيها من الصور او ضبطها بل لاجل ادراك
المعاني التي فيها وضبطها وحفظها ثانيا بعد ما فقدت وزالت عنها فهذه الاعادة بالرجوع الى الحس لاجل ما ذكرنا ايضا وقوله مثل الاول
فهاهنا ملك للاعادة الى لوح الصورة وقوله فان اشكل ذلك من هذه الجهة ايضا ولم ينفع فاورد عليك الحس الصورة مثل الرجوع الى الحس
ثم انك حيث عرفت معنى كلام الشيخ وتحقيق مرادها عرفت ان مراده ان التذكر والاستعادة والاسترجاع كلها معنى واحد وهو عبارة
عن ضبط المعنى وحفظه ثانيا بعد ضبط وحفظ اولا وزواله عن الحافظة بالجملة فليس ذلك شيئا سوى الحفظ الا باعتبار كونه كان القوة
اي الحافظة تسمى حافظة باعتبار حفظ المعنى واستثباته اولا وتسمى متذكرة وذاكرة ومستعيدة ومسترجعة باعتبار حفظه واستثباته ثانيا
ومرة اخرى وانه حيث لم يكن التذكر والاسترجاع والاعادة مغايرة للحفظ والضبط بالذات بل بالاعتبار اي بحسب الحصول الثاني
الاول والثاني فلم يستلزم ان يكون الحفظ لقوة والتذكر والاسترجاع لقوة اخرى لعدم الاختلاف الذاتي بينهما يستدعي كل منهما مغايرا
لمبدأ الاخر وهذا كما ان الوهم الذي هو مبدأ الحكم بالمعاني التي في المحسوسات اذا حكم بذلك في زمان ثم حكم بعد زوال المعنى وتذكره في زمان
اخر فان لا يقتضي ان يكون كل من الحكمين لمبدأ متغاير ولان يكون القوة التي بها حكم به اولا مغايرة للقوة التي بها حكم ثانيا ولم يتغاير
احداهما بل ان هذه القوة ايضا متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بحسب الزمان ومنه يظهر لك اندفاع ما اورده الامام الرازي
في شرح الاشارات على الشيخ حيث ذكر ما حاصله ان حفظ المعنى مغاير لاسترجاعه بعد زواله فان وجب ان يكون لكل فعل قوة
كما هو مذهب الشيخ وجب ان يكون القوى اكثر مما ذكره بل اندفاع ما ذكره المحقق الطوسي ره في ذلك المقام ايضا حيث قال والحق ان
الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك شيء ادرك في وقت آخر وحفظ والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فالذاكرة
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل مركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل مركب من افعال ثلث قوى
متصرفة ومدركة وحافظة وبيان اندفاعهما ظاهر مما تأملت فيما ذكرنا لك ثم ان قول الشيخ وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة
وبين المعنى والصورة وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضوع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتفصل الحكم الى اخر الفصل
تفسيره واضح وليست هذه الكلمات منه دالة على اضطرابه في امر هذه القوى كما فهم الامام الرازي اذ ليس ثمة ما يدل على ذلك بل

لم يرده كما فهمه المحقق الطوسي ره منه لان المبدأ الذي ينسب اليه التمثيل والتذكر والحفظ هو الوهم ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى
الحيوانية كالرئيس المطلق الجميع في الانسان هو النفس الناطقة فتدبر وبما ذكرنا تم شرح كلام الشيخ وتم تعديد القوى الحيوانية وقد بقي للقول
في كثير من احكام تلك القوى وخصوص القوى في النوم واليقظة والرؤيا الصادقة والكاذبة وامثال ذلك مما هو له مناسبة في الانفعال
بافعال المصورة والمفكرة من هذه القوى مما قالوه والان تفصيل القول في ذلك حيث كان موجبا للاطناب لم نتكلم فيه فانه
ملائم الاصحاب وحيث عرفت تعديد القوى الحيوانية فلنتكلم في القوى الانسانية فنقول قال الشيخ في الشفاء في فصل تعديد قوى
النفس واما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم قواها الى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحد من القوتين يسمى عقلا باشتراك الاسم
او تشابهه فالعاملة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية ولها اعتبار
بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس الى القوة المتخيلة الحيوانية والمتوهمة واعتبار بالقياس الى نفسها فاعتبارها
بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذي يحدث فيه هيئات تخص الانسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل
والحياء والضحك والبكاء وما اشبه ذلك واعتبارها بحسب القياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو القبيل الذي يجاز اليه
اذا اشتغلت باستنباط التدابير في الامور الكائنة الفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية واعتبارها الذي بحسب القياس الى
نفسها هو القبيل الذي يتولد بين العقل العملي والعقل النظري الآراء التي تتعلق بالاعمال وتستفيض ذائعة مشهورة مثل ان الكذب
قبيح والظلم قبيح لا على سبيل البرهنة وما اشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الاوليات العقلية في كتب المنطق وهذه
القوة يجب ان تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه احكام القوة الاخرى التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتة بل تنفعل تلك
عنها وتكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الامور الطبيعية وهي التي تسمى اخلاقا رذيلة
بل يجب ان تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة بل متسلطة فيكون لها اخلاق فضيلة وقد يجوز ان ينسب الاخلاق الى القوى
البدنية ايضا ولكن ان كانت هي الغالبة يكون لها هيئة فعلية ولهذه الاخلاق قوة انفعالية وليس كل هيئة خلق فيكون شيء
واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك وان كانت هي المغلوبة يكون لها هيئة انفعالية وللاخرى هيئة فعلية غير غريبة
فيكون ذلك ايضا هيئتين وخلقين او يكون الخلق واحدا له نسبتان وانما كانت الاخلاق التي فينا منسوبة الى هذه القوة
لان النفس الانسانية كما يظهر بعد جوهر واحد له نسبة وقياس الى جنبتين جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه وله بحسب كل جنبة
قوة بها ينتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة فهذه القوة العملية هي القوة التي لها لاجل العلاقة الى الجنبة التي دونها وهو
البدن وسياسته واما القوة النظرية فهي القوة التي لاجل العلاقة الى الجنبة التي فوقها لتنفعل وتستفيد منها وتقبل عنها

والعقل هي الكمال [illegible]

فكان

فكأن للنفس منا وجهين وجه الى البدن ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادئ العالية
ويجب ان يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه فمن الجهة السفلية تتولد الاخلاق ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم
فهذه هي القوة العملية واما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة
بذاتها فاخذها لصورتها في نفسها اسهل وان لم تكن فانها تصير مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء وسنوضح
كيفية هذا من بعد وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصورة نسب وذلك لان الشيء الذي من شأنه ان يقبل شيئا قد يكون
بالقوة قابلا له وقد يكون بالفعل قابلا له والقوة تقال على معان ثلثة بالتقديم والتأخير فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون
خرج منه بالفعل شيء ولا ايضا حصل ما به يخرج كقوة الطفل على الكتابة ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل للشيء الا ما يمكن
له ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة ويقال
قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث مع الآلة ايضا كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء بلا حاجة الى الاكتساب بل
يكفيه ان يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب والقوة الاولى تسمى كمال القوة فالقوة النظرية اذن تارة
يكون نسبتها الى الصور المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة وذلك حين تكون هذه القوة التي للنفس لم تقبل بعد شيئا من
الكمال الذي بحسبها وحينئذ تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها باستعداد الهيولى الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة
لكل صورة وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي ان تكون القوة الهيولانية قد حصل لها من المعقولات المعقولات الاولى التي يتوصل منها وبها الى
المعقولات الثانية واعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بان يشعر المصدق بها انه كان
يجوز ان يخلو عن التصديق بها وقتا البتة مثل اعتقادنا ان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية
فما دام انه يحصل فيه من الفعل هذا القدر بعد فانه يسمى عقلا بالملكة ويجوز ان يسمى هذا عقلا بالفعل بالقياس الى الاول
لان القوة الاولى ليس لها ان تعقل شيئا بالفعل واما هذه فان لها ان تعقل اذا اخذت تجب بالفعل وتارة تكون نسبة
ما بالقوة الكمالية وهو ان يكون حصل فيها ايضا الصورة المعقولة المكتسبة بعد المعقولات الاولية الا انه ليس يطالعها ويرجع
اليها بالفعل بل كأنها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل انه قد عقلها ويسمى عقلا بالفعل
لانه عقل متى شاء بلا تكلف اكتساب وان كان يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعده وتارة تكون النسبة نسبة ما بالفعل
المطلق وهو ان تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها بالفعل فيكون

ما حصل له ويسمى عقلا مستفادا لانه سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل وانه اذا اتصل
العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج فهذه ايضا مراتب
القوى التي تسمى عقولا نظرية وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه وهناك تكون القوة الانسانية قد تشبهت
بالمبادي الاولية للوجود كله انتهى كلامه وقال في الاشارات بعد تفصيل القوى الحيوانية بهذه الاشارة واما تفصيل هذا التفصيل في قوى
النفس الانسانية على سبيل التصنيف فنقول ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات فمن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية
ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل
الى الجزئي ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها
قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة
وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس وهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة
والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي
يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار انتهى ثم قال تنبيه لعلك تشتهي الآن
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها
الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن او ما يجري مجراه فربما تأدت الى
المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق
وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه ثم قال اشارة ولعلك تشتهي الان ان تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان
وجودها فاستمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة ومنهم من له
فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة
في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة

يمكن

يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر انتهى موضع الحاجة من كلامه واقول ما نقلنا من كلامه في الشفاء واف
ببيان تعديد القوى الانسانية لا يحتاج الى شرح فلذا [illegible] وكذا كلامه في الاشارات واف ببيانه مع الاشارة الى
بعض مراتبها فكرا والحدس والقوة القدسية ومع الاشارة الى ان المراتب المرتبة النظرية نظير مراتب نور اسمه تعالى كما ورد في
التنزيل حيث قال عز وجل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب
دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الله الامثال للناس الآية وتلك المراتب مطابقة لهذه المراتب وقد ورد في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه والحاصل
ان المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور على تفاوت لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة
بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة التي اشار الى بيان جهة كونها مستعدة
لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس الذي اشار الى بيان جهته لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة
والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية التي اشار الى بيان جهتها لانها تكاد تعقل بالفعل وان لم يكن شيء يخرج
من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال الذي
يقولون به ويقولون ان الاتصال به نوع من الاتصال هو المخرج من القوة الى الفعل لان المصابيح تشتعل منها وهذا آخر ما اردنا
ايراده من تعديد قوى النفس الانسانية فلنختم الباب به ولنرجع الى بيان المقصد الآخر فنقول الباب الرابع
في حدوث النفس بحدوث البدن وفي عدم جواز التناسخ ومحذوره عليه وفي بيان حالها بعد خراب البدن فههنا مطالب
المطلب الاول في حدوثها اعلم انهم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم بقدمها وقد اسند هذا القول الى افلاطون ومن قبله وهو
الموافق لمذهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم وقال بعضهم بحدوثها وقد اسند هذا القول الى ارسطو واتباعه وهو الموافق
لمذهب المليين القائلين بحدوث العالم الا انهم افترقوا فرقتين ففرقة قالت بحدوثها قبل حدوث البدن وقد ذهب اليه
جمع من المليين وفرقة قالت بحدوثها بحدوثه وقد ذهب اليه كثير من المليين وهو الموافق لمذهب الشيخ الرئيس واتباعه فههنا
مذاهب ثلثة متناقضة وحيث كانت متناقضة فباثبات المذهب الاخير يبطل المذهبان الاولان مع ان المذهب الاول
يبطله ما يبطل قدم العالم من دلائل حدوثه وقد افردنا في ذلك رسالة على حدة فلنتكلم فيما ذكره دليلا على المذهب الاخير
ونتبعه بشرحه ان احتاج اليه مع الاشارة الى نقض المذهبين الاولين فنقول قال الشيخ في الشفاء ان النفس الانسانية لم تكن

الباب الرابع في النفس وفيه مطالب
المطلب الاول في حدوث النفس بحدوث البدن

مفارقة للابدان ثم حصلت في البدن لان الانفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى واذا فرض لها وجود اما ليس حادثا مع
حدوث الابدان بل هو وجود مفرد لم يجز ان تكون النفس في ذلك متكثرة وذلك ان تكثر الاشياء اما ان يكون من جهة الماهية والصورة
واما ان يكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة المتكثرة بما يتكثر به من الامكنة التي تشتمل على كل مادة في جهة والازمنة التي تختص بكل
واحد منها في حدوثه والعلل القاسمة اياها وليست متغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة فاذن انما تتغاير من جهة قابل
الماهية المنسوب اليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن واما اذا امكن ان تكون النفس موجودة ولا بدن فليس يمكن ان تغاير نفس
نفسا بالعدد وهذا مطلق في كل شيء فان الاشياء التي ذواتها معان فقط وقد تكثرت نوعياتها باشخاصها فانما تكثرها بالحوامل والقوابل
والمنفعلات عنها او بنسبة ما اليها والى ازمنتها فقط واذا كانت مجردة اصلا لم تتفرق بما قلنا فمحال ان تكون بينها مغايرة
وتكثر فقد بطل ان تكون النفس قبل دخولها الابدان متكثرة الذات بالعدد واقول لا يجوز ان تكون واحدة الذات بالعدد لانه
اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان فاما ان تكونا قسمي النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسما
بالقوة وهذا ظاهر البطلان بالاصول المتقررة في الطبيعيات وغيرها واما ان تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج
ايضا الى كثير تكلف في ابطاله ونقول بعبارة اخرى ان هذه الانفس انما تتشخص نفسا واحدة من جملة نوعها باحوال تلحقها ليست
لازمة لها بما هي نفس والا لاشتركت فيها جميعا والاعراض اللاحقة بها تلحق عن ابتداء لا محالة زماني لانها تتبع سببا عرض لبعض
دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضا امرا حادثا فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن فقد صح اذن ان الانفس تحدث
كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها ويكون البدن الحادث مملكتها والتها ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك
البدن استحق حدوثها من المبادي الاولى هيئة نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه تخصها وتصرفها
عن كل الاجسام غيره فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدا التشخص يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا وتلك الهيئة
تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للاخر وان خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة وتكون مبادي
الاستكمال متوقعة لها بواسطة ويكون هو بدنها ولقائل ان يقول ان هذه الشبهة تلزمكم في النفوس اذا فارقت الابدان فانها اما ان
تفسد ولا تقولون به واما ان تتحد وهو عين ما شنعتم به واما ان تبقى متكثرة وهي عندكم مفارقة للمواد فكيف تكون متكثرة
فنقول اما بعد مفارقة الانفس للابدان فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت
وباختلاف ازمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة فانا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلي

مشارا اليه لا يمكن ان يوجد شخصا او يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه علمناها
او لم نعلم ونحن نعلم ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة وكثيرة بالاضافة لكانت عالمة فيها او جاهلة
ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو لان الواحد المضاف الى كثيرين يجوز ان يختلف بحسب الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته
فلا يختلف فيها حتى اذا كان ابا لاولاد كثيرين وهو شاب لم يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل
اضافة وكذلك العلم والجهل والظن وما يشبه ذلك انما يكون في ذات النفس وفي كل اضافة فاذن ليست النفس واحدة فهي
كثيرة بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة كما بيناه فلا شك انها بامر تشخصت وان ذلك الامر في النفس الانسانية ليس هو الانطباع
في المادة فقد علم بطلان القول بذلك بل ذلك الامر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية او
جملة منها تشخصها باجتماعها وان جهلناها وبعد ان تشخصت مفردة فلا يجوز ان تكون هي والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد
اكثرنا القول في امتناع هذا في عدة كتب لكنا نتيقن انه يجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما ان يحدث لها هيئة بعده
من الافعال النطقية والانفعالات النطقية تكون على جملة متميزة عن الهيئة المناظرة لها في اخرى تميز المزاجين في البدنين
وان تكون الهيئة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفعل ايضا على حد ما تتميز به عن نفس اخرى وانها يقع لها شعور بذاتها الجزئية وذلك
الشعور هيئة ما فيها ايضا خاصة ليس لغيرها ويجوز ان يحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئة خاصة ايضا وتلك الهيئة تتعلق
بالهيئة الخلقية او تكون هي هي او تكون ايضا خصوصيات اخرى تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده كما يلزم مثالها
اشخاص الانواع الجسمانية لتتمايز بها ما بقيت وتكون الانفس كذلك تتميز بمخصصاتها كانت الابدان او لم تكن ابدان عرفنا تلك
الاحوال او لم نعرف او عرفنا بعضها انتهى كلامه واقول تحرير ما ذكره من الدليل على هذا المطلب ان النفس الانسانية لا يجوز
ان تكون موجودة قبل الابدان لانها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان تكون متكثرة بالعدد او واحدة بالعدد وكلاهما
باطل اما الاول فلانها اذا كانت موجودة قبل الابدان وجودا مفردا وكانت متكثرة بالعدد فتكثرها لا يكون الا بان تكون
ممتازة بعضها عن بعض والامتياز اما ان يكون بصورها وماهياتها او بعللها او بغاياتها او من جهة النسبة الى المواد والمنفعلات
في المتكثرة بما تتكثر به من الامكنة التي تشتمل على كل مادة في جهة والازمنة التي تختص بكل واحدة منها في حدوثه والعلل القاسمة
اياها او ما في حكم تلك المواد من القوابل والمنفعلات عنها كالابدان والعلل منحصرة في هذه ولا يجوز ان يكون امتيازها بصورها
وماهياتها وذواتها لان النفوس الانسانية متفقة في النوع والمعنى وما له حد نوعي فصورتها وذاتها واحدة لا اختلاف فيها ولا تكثر

من حيث الماهية والذات وكذلك لا يجوز ان يكون امتيازها بعللها او بغاياتها لان فاعلها واحد وهو العقل الفعال وكذا غايتها
وهي التشبه بالعلل والتقرب اليه فتعين ان يكون امتيازها بموادها المنطبقة هي فيها او بما هو في حكمها كالابدان وهذا
ايضا باطل لان النفوس الانسانية قد فرضت مفارقة عن المواد اما عن المنطبقة فيها فلان المفروض تجردها عن المادة في ذاتها
كما ظهر من الدلائل الدالة على تجردها واما عما في حكمها فلان المفروض وجودها قبل الابدان وجودا مفردا فتعين من هذا ان ظهر ان المجردات
عن المادة اذا كانت متكثرة بالعدد فانما يكون تكثرها بان يكون كل منها نوعا على حدة منحصرة في فرد ولا يكون تكثر الافراد المتكثرة
افرادا من نوع واحد ولذلك قالوا في العقول التي اثبتوها وهذا الذي ذكرنا هو محصل مراده واما ما لم يذكره الطالب كون امتياز تلك
النفوس بفاعلها او بغاياتها احالة على الظهور كما انه لم يذكر دليلا على كون النفوس الانسانية متفقة في النوع والمعنى احالة عليها ايضا وربما
ينبه على ذلك بانه كما ان الحكم بان بعض الاشياء كالانسان والفرس والحمار مثلا مختلفة بالنوع والذات وانما اشتراكها في معنى جنسي
كالحيوانية وان بعضها كزيد وعمرو وبكر مثلا متفقة في النوع والذات واشتراكها في معنى نوعي هو الانسانية واختلافها بحسب العوارض
التشخصية الخارجة عن الذات وان بعضها كالرومي والزنجي مثلا متفقة في النوع وهو الانسان ايضا واختلافها في معنى عرضي كالصنفي
خارج عن الذات ليس عليه دليل الا ان الحدس الصائب يحكم بذلك حيث يجد الاختلاف في الاشياء الاولة شديدا جدا فيحكم بانه
اختلاف في ذاتها بخلاف الاخيرين فان الاختلاف فيها ليس بهذه المثابة بل اقل من الاول بكثير فيحكم بتفاوتها في الذات واختلافها
بحسب العوارض اما بالعوارض التشخصية كما في الثانية او الصنفية كما في الثالثة كذلك الحدس الصائب يحكم بان النفوس الانسانية متفقة
في النوع والمعنى واختلافها انما هو بحسب العوارض التشخصية مثل الذكاء والبلادة والسخاوة والبخل والشجاعة والجبن وامثال ذلك ولعل
الحكم بان افراد الانسان متفقة في المعنى والنوع ومختلفة بحسب العوارض التشخصية يستلزم الحكم بان النفوس الانسانية ايضا كذلك فان الافراد
الانسانية ليست الا عبارة عن مجموع النفوس والابدان وهذا الذي ذكرنا ظاهر عند من له حدس صائب وحيث عرف ما ذكرنا علم ان
ما ذكره بعض المحققين كالمحقق الطوسي رحمه في التجريد من ان دخول النفوس الانسانية تحت حد واحد يقتضي وحدتها نوعا
لكثرة جهله على ما ذكرنا يعني ان الحدس الصائب يحكم بذلك والا فاصلا انما يقتضي دخول النفوس الانسانية تحت حد واحد نوع وحدة قوام النفس
كالاول الجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافعال الفكرية وكذا كما يقتضي دخول افراد الانسان تحت حد
واحد نوع وحدتها كالحيوان الناطق ان يكون الحد الاول مقولا في جواب السؤال بما هو عن كل فرد من افراد النفوس الانسانية
وعن كل طائفة طائفة تفرض وعن مجموع تلك النفوس وكذا ان يكون الحد الثاني مقولا في جواب السؤال بما هو عن كل فرد من افراد الانسان

والتنبيه على كون النفوس الانسانية متفقة في النوع

وعن كل طائفة وعن المجموع وذلك امارة ان ذينك الحدين حدان نوعيان وان الافراد الداخلة تحتهما متفقة بحسب النوع مختلفة
بحسب العوارض وتجلي بهذا فنقول كون الحد فيها حدا نوعيا واحتمال كونه حدا جنسيا كما ذكره بعضهم كانه مكابرة ينبغي ان لا يرتكبه ذو
حدس صائب ثم ان من جملة التنبيهات على هذا المطلب بل من اعظمها انه لو كانت النفوس الانسانية مختلفة في النوع والحقيقة لجاز
ان يصدر عن بعضها من الافعال ما لا يمكن ان يصدر عن بعض اخر مخالف له في الحقيقة بحيث يعد عنده خارقا للعادة وح يلزم
افحام الانبياء عليهم السلام فيما يدعونه من النبوة ويظهرونه من المعجزة لان للاعداء ان يقولوا ان نفوس الانبياء عليهم السلام يمكن ان تكون مخالفة
بالحقيقة لنفوسنا ويجوز ان يصدر عن نفوسهم عليهم السلام ما يعجز عنه نفوسنا وح فلا يظهر ان ما يصدر عنهم عليهم السلام معجزات صادرات
من عند الله تعالى دالة على صدقهم في نبوتهم فيلزم افحامهم عليهم السلام وانما يكون ما يظهرونه عليهم السلام معجزة لو كانت نفوسهم عليهم السلام
متفقة بحسب الحقيقة لنفوس الرعية اذ ح يظهر كون ما يجري على ايديهم عليهم السلام معجزات خوارق للعادة حيث ان النفوس كلها اذا
كانت متفقة بحسب الحقيقة والذات وصدر عن بعضها ما يعجز عنه الاخر كان ذلك معجزة وهذا ايضا ظاهر عند اولي الالباب
وبالجملة فهذا المذهب الذي ذهب اليه الشيخ من كون افراد النفوس الانسانية متفقة في المعنى والنوع هو المذهب الذي دل عليه الدليل
واختاره المحققون وهو المنسوب الى جمع كثير من الحكماء كارسطو واتباعه حيث ان المنقول عنهم ايضا ان النفوس البشرية متحدة
بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات واختلاف الامزجة والادوات وقد ذهب بعضهم كالامام الرازي الى انها مختلفة
بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية وقيل ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن
الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وانت
بعد التدبر فيما ذكرنا يظهر لك بطلان هذا المذهب وان الخبرين وامثالهما يمكن حملهما على اختلاف الصفات والملكات وكونها بقدر
واما القول بكون كل فرد من افراد النفوس الانسانية مخالفا بالماهية لسائر النفوس حتى لا يشترك اثنان منها في الحقيقة فالظاهر انه
لم يقل به احد والله اعلم بالصواب واما الثاني فلانه لو كانت النفس الانسانية قبل التعلق بالابدان واحدة الذات بالعدد فبعد حصول
الابدان اما ان تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين معا فهذا ظاهر البطلان لانه يلزم ح ان يكون نفس زيد بعينه نفس عمرو ونفس
من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور ونفس من اتصف بالعلم بعينه نفس من اتصف بالجهل فيلزم ح
العلمين ولزم ان لا يخفى على زيد ما في نفس عمرو ومثله واما ان تحصل في كل من البدنين نفس واحدة بالعدد وان تحصل في البدنين نفسان
وتكثر النفوس بحسب تكثر الابدان فهذا اما ان يكون ببطلان الواحدة الاولى وزوالها وحدوث النفوس المتكثرة بحسب تكثر الابدان

فهذا باطل اما اولا فلانه يستلزم زوال النفس الاولى التي هي المجردة عن المادة بالفرض وقد تقرر عندهم ان المجرد لا يجوز زواله كما عرفت مما ذكرنا سابقا في مبحث بقاء النفس بعد خراب البدن واتيا فلانه يستلزم زوال القديم على تقدير ان تكون النفس الواحدة الاولى قديمة كما هو مذهب بعض القائلين بوجود النفس قبل البدن وهو ممتنع واما ثانيا فلانه يستلزم حدوث النفس بحدوث البدن وهو خلاف الفرض على هذا التقدير بل هو المط واما ان يكون بتكثر تلك النفس الواحدة وتجزيها وانقسامها الى تلك النفوس المتعددة فهذا ايضا باطل لان ذلك انما هو من خواص ما له عظم وحجم ومقدار ومادة تحلّه وهي تقبل تلك المادة الانقسام والانفصال كما تقرر في الاصول المتقررة في الطبيعيات وغيرها فاليس كذلك النفس حيث لا يكون لها مقدار وعظم وحجم ومادة تنطبع هي فيها يمتنع فيها ذلك ولذلك قالوا ان العقول حيث لا يكون لها مادة منطبعة هي فيها لا يمكن تجزيها وانقسامها وكذلك النفوس المنطبعة الفلكية والكواكبية لانها وان كانت لها مادة منطبعة هي فيها الا ان تلك المواد لما لم تكن قابلة للانقسام والتجزي امتنع التكثر فيها بل كان نوعها منحصرا في فرد وهذا الذي ذكرنا هو محصل تحرير كلامه في الدليل على هذا المطلب مع زوائد ومزايا وفوائد ونقول بعبارة اخرى ان هذه النفس انما تتشخص بنفس واحدة اذ هذا ظاهر ولكن كان دليلا اخر بعبارة اخرى على ابطال كون النفس موجودة قبل البدن واحدة لكنه في التحقيق دليل اخر بعبارة اخرى على ابطال كونها موجودة قبل البدن مطلق واحدة كانت ام متكثرة وحاصله انا نعلم بالضرورة ان تشخص النفوس البشرية وحصولها نفسا واحدة متشخصة من جملة نوعها انما هو باحوال تلحقها ولا تكون تلك الاحوال الا سابقة لازمة لذات النفس بما هي نفس ومعنى واحد نوعي والا لاشتركت فيها جميعا وكان لجميعها تشخص واحد فلم تكن متكثرة اصلا هف بل انما هي تحصل من جهة البدن من الهيئات والمناسبات التي لها بالنسبة الى البدن وتكون تلك الهيئة والمناسبة حاصلتين بين النفس تخصيصا واحدا ومقتضية اختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للاخر ولو خفي علينا تلك المناسبة والهيئة سواء قلنا بان التشخص الحقيقي وحده التشخص بالذات هو تلك الهيئة او قلنا بانه نحو من الوجود الخاص وان تلك الهيئة انما هي امارة وعلامة لازمة له على ما اختلفوا فيه في التشخص الحقيقي فيظهر من هذا ان تشخص النفوس انما يحدث بحدوث البدن وليس له تشخص قبل الابدان فاذا فرض وجود النفس قبل البدن سواء فرضناها واحدة ام متكثرة لم يكن لها تشخص اصلا فلم تكن موجودة ايضا اذ كل موجود بالعدد يجب ان يكون متشخصا هف فيظهر من هذا ان تشخصها انما يحدث بحدوث الابدان وكذلك وجودها وعددها بحدوثها وكذلك تكثرها بتكثرها ولا ان الابدان وان لم تكن بالنسبة الى النفوس مادة منطبعة هي فيها لكنها بالنسبة اليها في حكم المواد في ذلك ثم ان قوله ولقائل ان يقول ان هذه الشبهة انما تتوجه على هذا المقام وحاصله ان النفس اذا فارقت الابدان فانها ان تعددت وانتم لا تقولون به وايضا يلزم ما قلتم وهو ممتنع عندكم

والا فان تبقى متحدة وهو عين ما ادعيتم به بطلانه لانه يلزم منه ما يلزم على تقدير الاتحاد من ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ومن اجتماع الضدين لو فرض الاتحاد بعد تكثرها كما هو المفروض اما ان يكون بان تفسد النفوس المتكثرة وتحدث نفس اخرى واحدة فيلزم انتفاء [illegible] واحد وشاهد بحدوث البدن وانتم لا تقولون بذلك واما ان يكون بان تتركب تلك المتكثرة و[illegible] بعضها مع بعض فيحصل منها نفس واحدة فذلك مع لزوم فساد تلك النفوس ايضا لان التركيب والامتزاج لا يكون الا لما له مادة مستعدة قابلة له وهي منتفية عنكم واما ان تبقى متكثرة كما كانت مع الابدان وقبل ان النفس عندكم بعد مفارقة الابدان فكيف تكون متكثرة بعد زوال هذا الافتراق متكثرة اما ان يكون تكثرها بتكثر تلك المواد المتكثرة التي هي منطبعة فيها فهذا باطل لان النفس ليست كذلك لكونها مجردة عن المادة عندكم واما ان يكون بتكثر الابدان التي هي في حكم المواد بالنسبة اليها فهذا ايضا باطل لكون المفروض فقد الابدان وفناءها وهذا هو تقرير الشبهة وانما ذكره في حل هذا الاشكال ان النفس بعد مفارقة الابدان تبقى متكثرة كما كانت لكن هذا البقاء متكثرة انما يكون بسبب الاثار والهيئة والمناسبة التي قلنا انها مخصصة للنفوس ومقتضية لاختصاص كل نفس ببدن ومناسبة لصلوح احدهما للاخر ولو لم نعلم ماهية تلك الهيئة فان تلك الهيئة كما تلزم النفوس مع حدوثها كذلك يبقى بعد حدوثها ولو بعد مفارقتها عن الابدان فهي بعدها والابدان ايضا مخصصة للنفوس مميزة لبعضها عن بعض وهي بذلك التشخص موجودة باقية متكثرة واما تحرير كلامه في ذلك فنقول ان بعد مفارقة النفس الابدان فان النفس مع حدوث الابدان وقبل المفارقة فقد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت لها باختلافها وكالمواد لها وهي الابدان التي كانت لها وباختلاف ازمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها [illegible] ابدانها المختلفة لا محالة فانا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلي تخصّصت الى الهيئة لكنه ان يوجده مخصصا او يزيد تلك الازمنة لمعنى على نوعيته بتعيين تخصص عن الكثرة تلحقه عند حدوثه وتلزمه سواء علمنا حقيقة تلك الهيئة المخصصة او لم نعلمها وسواء حكمنا بانها هي المتشخصة في الحقيقة ام هي امارة التشخص وعلامته ونحن نعلم ايضا ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها بل هي متكثرة بتكثرها واحدة بالعدد في الابدان كلها اذ لو كانت واحدة بالعدد وبالذات في الابدان كلها وكثيرة بالاعتبار وبالاضافة الى الابدان لكانت عالمة في الابدان كلها او جاهلة فيها كلها وامتنع ان تكون في بعضها عالمة وفي بعضها جاهلة ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو لان الواحد المضاف الى كثيرين وان جاز ان يختلف بحسب الاضافة اليها فيما هو حاصل له بحسب الاضافة لكن الامور الموجودة لذلك الواحد في ذاته لا يجوز ان تختلف فيها وهذا كما ان زيدا مثلا اذا كان ابا لاولاد كثيرين وهو شاب لم يكن حصول الشباب له بالنسبة الى الكل اذ الشباب له في نفسه موجود له في ذاته فهو حاصل كل اضافة ولا يجوز ان تختلف

هو فيه الى تلك الاضافات وكذلك العلم والجهل والظن وما شابه ذلك انما هي امور موجودة لذات النفس في نفسها فهي لا تختلف كل اضافة ولا تختلف هي فيه ويلزم ما ذكرنا من انها لو كانت واحدة بالذات كثيرة بحسب الاضافة الى الابدان لزم ان تكون عالمة فيها كلها او جاهلة فيها ولما خفي على نفس زيد ما في نفس عمرو فاذن ثبت ان النفس ليست واحدة بالعدد بل هي كثيرة بالعدد وقد ثبت ايضا ان نوعها واحد وهي حادثة وقد نقول لا شك انها بامر ما تشخصت فتشخصت متكثرة الا ان المعنى النوعي يحتاج في التشخص الى مشخص ولا شك ايضا ان ذلك الامر في النفس الانسانية ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول بذلك حيث ثبت تجردها عن المادة ولا شك ايضا ان ذلك الامر ليس امرا لازما لذات النفس التي هي معنى نوعي اذ لو كان كذلك لاشتركت النفوس فيه ولكان كلها متشخصة واحدا ولم تكن متكثرة فيتعين ان يكون ذلك الامر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرضا من الاعراض الروحانية غير الجسمانية او جملة منها يكون تشخصها باجتماعها وان جهلناها وبعد ان تشخصت النفس منفردة فلا يجوز ان تكون هي والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول في امتناع هذا في عدة لا شبهة اما ان سبق تشخص كل من النفسين كما له فيلزم ان يكون الاثنان مع اثنينيتهما واحدا بالعدد وهذا محال بالضرورة واما ان لا يبقى تشخصهما فان كان بطلان النفسان وتحدث اخرى واحدة بالعدد ففيه بطلان النفس مع كونها مجردة وهو محال كما مر والبقاء فيه حدوث نفس من كتم العدم بالضرورة النفسين واحدة بالعدد هف واما ان يمتزج النفسان وتتركب وتصيرا واحدة بالعدد فهذا فرع وجود المادة على ما عرفت وهو منتف هنا وبالجملة فبعدما تشخصت النفس منفردة يستحيل كونها والنفس الاخرى المتشخصة واحدة [بالعدد] بل يجب ان تكونا اثنتين ولان يكون كل واحدة منها متشخصة بتشخص منفرد باقيتين على ذينك التشخصين الاثنين لكنا نتيقن انه يجوز ان النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما كما عرفت بالدليل عليه ان يحدث هيئة بعد حدوث المزاج ويكون حدوث تلك الهيئة في الافعال النطقية والانفعالات النطقية التي تكون للنفس بذاتها وتكون تلك الهيئة على حالتها من تلك الافعال والانفعالات متميزة عن الهيئات الاخرى المناظرة لها الحاصلة في نفس اخرى مثل تمييز المزاجين في البدنين اللذين يتعلق بهما النفسان ولان يكون الهيئة المكتسبة التي نسميها عقلا بالفعل ايضا وبالجملة الهيئة الحاصلة للنفس من جهة تأثرها عما فوقها من المبادي كالعقل بالفعل ايضا على حد ما يتميز به نفس عن نفس اخرى فانها حين كونها في مرتبة العقل بالفعل يقع لها شعور بذاتها الجزئية المتشخصة وذلك الشعور هيئة بها فيها ايضا خاصة ليس لغيرها وبه تتميز عن اخرى وتتميز ايضا انه يجوز ان يحدث فيها من جهة القوى البدنية او من جهة تأثرها فيما دونها من البدن وقواه هيئة خاصة ايضا وتلك الهيئة تتعلق بالهيئة الخلقية او تكون هي هي اي نفس الهيئة الخلقية وكذلك يجوز ان يكون ايضا لها

حصوصيات اخرى سوى تلك الهيئات تخفى تلك الخصوصيات علينا وتلزم النفوس مع حدوثها ويكون تميزها بها كما تلزم امثال تلك الخصوصيات اشخاص الانواع الجسمانية فتتمايز بها ما بقيت وحينئذ فيجوز ان يكون الاشخاص التي هي اشخاص لنوع واحد كذلك تتميز هي بمخصصاتها ومميزاتها التي فيها سواء كانت الابدان ام لم تكن وسواء عرفنا حقيقة تلك الاحوال التي هي المخصصات او لم نعرفها او عرفنا بعضها والحاصل انه يجوز حين حدوث النفس مع مزاج ما ان يحدث لها هيئة من جهة تأثرها عما فوقها من المبادي العالية او من جهة تأثيرها فيما دونها من البدن وقواه او خصوصيات اخرى تخفى علينا تكون تلك الهيئات والخصوصيات مخصصات ومميزات لها تلزمها حين الحدوث وبعده فتبقى بها النفس موجودة متكثرة بعد خراب البدن ايضا كما هي حال حدوثها ولو لم يكن لها من المميزات الا الشعور بكل منها بهويتها الجزئية لكفى مميزا فضلا عن الصفات والملكات والهيئات والانوار التي تفيض عليها من المبادي العالية وحينئذ فلا يلزم ان تتحد النفوس بعد خراب الابدان ولا ان تتحد مع ان الاتحاد ممتنع كما عرفت وكذا الفساد حيث عرفت ان الفساد ممتنع على المجرد وقد عرفت ايضا ان الدليل يدل على تجرد النفس مطلقا فكل هذه النفوس بعد وجودها وحدوثها بحدوث ابدانها تبقى بعد خراب ابدانها ايضا بقاء سرمديا وسعيدا واما تقاعد لم يحقيقه الحال وهذا الذي ذكرنا انما هو تحرير كلامه وتوضيح مرامه ومنه يظهر ان مذهبه في الشفاء بقاء النفوس مطلقا بعد خراب البدن حتى نفوس غير المستكملين من البله والصبيان والمجانين والاشقياء والقرينة عليه انه جعل شعورها بذاتها ايضا مميزا او ان ذلك عام يعم المستكملين وغيرهم وايضا جعل من المميزات لها الهيئات التي تحصل لها من جهة قواها النظرية وهي ايضا عامة تعم الهيئة الحاصلة من جهة العقل الهيولاني الذي يعمهم ايضا وكذا الهيئات التي تحصل لها من جهة قواها العملية وهي ايضا عامة كما لا يخفى مع كون الاولى تدل على تجرد النفس كما نقلت بعضه وذكرنا توجيهها تجري في نفوس غير المستكملين ايضا وتعم المستكملين وغيرهم وهذا الذي يظهر من كلامه هنا هو الحق الحقيق بالقبول ويدل عليه العقل كما عرفت والنقل ايضا كما نقل فيما سلف اخبار ائمة الهدى صلوات الله عليهم الدالة على ذلك فتذكر ثم ان ههنا كلاما آخر وهو انه قد نقل عن بعض اعاظم المتاخرين انه قال في بيان كيفية زيارة القبور واجابة الدعوات ان النفس الانسانية نوعين من التعلق بالبدن احدهما من حيث المادة والثاني من حيث الصورة ولان الموت وان كان سبب زوال التعلق الثاني لكنه لا يكون سبب زوال الاول ومن هنا يظهر سر زيارة القبور واجابة الدعوات انتهى وقد ذكر صدر الافاضل في الشواهد الربوبية كلاما بهذه العبارة الاشراق الثالث في ذكر الوالي من اطوار الانسان مع نفسه والاشارة الى عذاب القبر اعلم ان الروح اذا فارق البدن العنصري بقي معه صنف الوجود من هذا البدن فقد اخبر عنه في الحديث بعجب الذنب وقد اختلفوا في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل الجزء الاولي وقيل الاجزاء الاصلية وقال ابو حامد الغزالي انما هو النفس وعليها تنشأ

النشأة الأخروية وقال أبو زيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير ينشأ عليه النشأة الثانية وعند الشيخ
هو أعيان الجواهر الثابتة ولكل وجه لكن الرأي من قال بمطابقة القوة الخيالية التي هي آخر هذه النشأة الأولى وأول النشأة
الثانية فالنفس إذا فارقت البدن وحملت القوة المتخيلة المدركة للصور الجسمانية فلم تدرك الأمور الجسمانية وتتخيل ذاتها
بصورتها الجسمانية التي كانت تحس بها في وقت الحياة كما في النوم كانت تتصور بدنها المخفي وتحس بجميع تعطل هذه الحواس
وركودها فإن للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وذوقا وشما ولمسا تدرك بها المحسوسات غائبة عن هذا العالم إدراكا جزئيا وتتصرف
بها وهي أصل هذه الحواس الدنياوية ومباديها إلا أن هذه في مواضع مختلفة لأنها هيولانية بحسب هذا البدن وهي في موضع واحد
لأن النفس حامل وحامل ما يتصوره فإذا مات الإنسان وفارقت نفسه مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصة بها ومنها القوة المصورة
يتصور ذاته مفارقة عن الدنيا ويتوهم نفسه عين الإنسان المقبور الذي مات على صورته ويجد بدنه مقبورا ويدرك الآلام الحاصلة
إليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع فهذا عذاب القبر وإن كانت سعيدة يتصور ذاتها على صور ملائمة ولقاء
الأمور الموعودة فهذا ثواب القبر كما قال صلى الله عليه وآله القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران انتهى موضع الحاجة
من كلامه وأقول إن الذي ذكره بعض الأعاظم هو الحق الحقيق بالتحقيق وعليه يمكن تنزيل الحديث الذي نقله صدر الأفاضل والذي
ما نقله هو في شرح الحديث من أن ذلك إلا الضعيف المبتدئ إلا أن من آثار الأصلية وعلى تنزيله وجه آخر لدفع الشبهة التي ذكرها الشيخ
وأجاب عنه لأنه إذا كان حدوث النفس الإنسانية بحدوث البدن كما هو المفروض وكان بعد خراب البدن يبقى تعلقها من جهة
المادة فلا مانع من أن تبقى النفوس بعد خراب أبدانها متكثرة متميزة تمايزا كما هو في حال الحياة إن كان بها تعلقها
بالبدن من جهة المادة والصورة جميعا وأما الوجه الآخر الذي نقله صدر الأفاضل عن المقوم في شرح الحديث فلا يكاد يظهر له وجه
كما لا يخفى على المتأمل مثل الوجه الذي ذكره هو نفسه في معناه فإنه وإن أقام في بعض كلماته برهانا على مطابقة القوة الخيالية بعد
خراب البدن لكنه لم يأت بشيء يبين كما لا يظهر على من راجع كلماته وما ذكره هنا من أن للنفس في ذاتها سمعا وبصرا إلى آخر ما ذكره إن كان
المراد أن لها بعد خراب البدن سمعا وبصرا وكون ذلك في القبر في ضمن البدن المثالي كما دل عليه النقل وذهب إليه كثير من الحكماء
والمتكلمين فله وجه إلا أن كلامه بعيد عن الحمل عليه وإن كان مراده به غير هذا كما هو ظاهر كلامه فهو شيء تفرد به وليس يظهر وجهه بل
له كثير من تحقيقاته في الرسائل الحكمية وعسى أن يكون عذرنا فيه والله الموفق وقد تقرر في هذا المقام شبهة أخرى وهي أن ما استفيد من كلام
الشيخ أنه بعد خراب البدن يمكن شعور النفس بذاتها الجزئية متميزة لها بما تراه أي كونه جاريا في نفوس غير الإنسان من الحيوانات
فالظاهر أن لها أيضا شعورا بذواتها الجزئية وهوياتها الخاصة فينبغي أن تكون نفوسها أيضا بعد خراب أبدانها باقية متميزة

ايراد على بعض الأعاظم

وجه آخر لدفع الشبهة التي ذكرها الشيخ

كلام مع بعضهم

شبهة أخرى مع دفعه

بتميز

متميزة إلا أن لم تكن متكثرة متميزة وهو خلاف ما عليه الأكثر وأما الجواب عن هذه الشبهة فهو أن مبنى كلام الشيخ أن الشعور بالذات يكفي
مميزا إذا كانت تلك الذات مجردة عن المادة كما في النفوس الإنسانية حيث إن الأصل في سبب كونها باقية غير فانية هو تجردها
عن المادة كما عرفت بيانه وأما الشعور بالذات وسائر الهيئات والملكات والخصوصيات التي ذكرها إنما هو لأجل تمايزها إلا بعد أن
كانت متفقة الأنواع وأما نفوس غير الإنسان حيث لم يثبت تجردها عن المادة فلا يكفي كون الشعور بالذات مميزا لها إذ
ذاك الشعور إنما يكفي مميزا لها إذا كان هناك تجرد عن المادة به يشبع الأول عليه وإذ ليس فليس وكان من قال بحشر الحيوانات
الذي يبتنيه على بقاء نفوسها بعد خراب أبدانها أو من تجردها أيضا عن المادة أو من أن بعض الدلائل التي أقيمت على تجرد النفس الإنسانية
مثل قولهم إنها مغايرة للبدن وأعضائه وأجزائه فإن البدن وأعضاءه وأجزاءه دائم الذوبان والسيلان وذات الإنسان من أول العمر
إلى آخر العمر باقية فهي غيرها ليس مجردة عن المادة وأمثال ذلك من الدلائل التي أقاموها على ذلك جارية في نفوس الحيوانات أيضا
فأثبت بزعمه بذلك تجردها أيضا ثم جعل شعورها بذاتها مميزة لها بعد خراب البدن وقد عرفت فيما سبق أن التعويل في تجرد النفس الإنسانية
إنما هو على الدلائل التي تجري فيها ولا تجري في غيرها من نفوس سائر الحيوانات فتذكر وسيجيء ذكر الخلاف في حشر الحيوانات وتحقيق الحق
فيه فانتظر وهذا الذي ذكرناه كله إنما هو الكلام في البرهان الذي أقام الشيخ على هذا المطلب أعني حدوث النفس الإنسانية بحدوث البدن
إلا أن القوم ذكروا براهين أخر أيضا عليه لا بأس بنقل بعضها وتحريرها منها أنه لا شك في أن النفس الإنسانية التي هي مجردة عن المادة
لو كانت موجودة قبل البدن ثم حدث لها التعلق به كان تعلقها به لحوق عارض غريب به وقد تقرر عندهم أن كل مجرد عن المادة
لا يليق عارض غريب إلا حقيق أن لحوق عارض غريب لشيء لا يمكن إلا من جهة قوته واستعداده له وأن من جهة القوة والاستعداد أو جهة أمر
هو في ذاته قوة صرفة تتحصل بالصور المتواردة له وما هو إلا الهيولى الجسمانية فيلزم من فرض تجرد النفس الإنسانية عن المادة أنها
معها فإذن تكون حادثة بحدوث البدن وهو المطلوب لا يقال لعل النفس الإنسانية كانت موجودة قبل هذا البدن الإنساني وكانت
في ضمن أبدان جسمانية عنصرية أو مطلقا حادثة بحدوثها وكلما فارقت بدنا من تلك الأبدان الجسمانية حدث بدن آخر فتعلقت
به إلى أن انتهت النوبة إلى هذا البدن العنصري الإنساني لأنا نقول هذا باطل لأنه تناسخ وسيأتي بطلانه لا يقال لعلها كانت موجودة
قبل البدن الإنساني العنصري في ضمن بدن مثالي نوراني ثم حصلت في ضمن البدن العنصري أيضا مع ذلك البدن المثالي النوراني حيث لم
اجتماع هذين البدنين اللذين أحدهما مثالي نوراني والآخر جسماني لا امتناع فيه وإنما مفارقة عن البدن المثالي ومع هذين الوجهين
يمكن حمل قول بعض من قال بحدوث النفس قبل البدن وكذا حمل ما روي عن أهل البيت عليهم السلام من أن الأرواح خلقت قبل الأبدان

بألفي عام ولا تناسخ فيه فإن الدليل الذي يبطل التناسخ كما سيأتي ذكره إنما يجري في تحول النفوس في الأبدان الجسمانية العنصرية أو
غير العنصرية وتنقلها منها لا في تنقل في الأبدان المثالية أيضا مع أن القول بحصولها بعد خراب أبدانها في الأبدان المثالية مما دل عليه
النقل وذهب إليه كثير من الفلاسفة والمليين لأنا نقول هذا الاحتمال باطل أيضا فإنه قد تقرر عندهم أن النفس الإنسانية مجردة في
ذاتها عن المادة ومفتقرة في أفعالها إليها وأن البدن خلق لها وتعلقت هي به لأجل استكمالها به ولا شك في أنها لو كانت موجودة
قبل البدن العنصري متعلقة ببدن مثالي لم يمكن لها الاستكمال في ضمن البدن المثالي إذ لو كان استكمالها به وفي ضمنه ثم تعلقت بالبدن
العنصري لزم بعض مفاسد القول بالتناسخ أيضا وهو أنه يلزم أن يكون قد حصلت لها فعلية ما في ضمن البدن المثالي ثم رجعت إلى
القوة والاستعداد حيث إن النفس في أول حصولها في ضمن البدن العنصري إنما هي بالقوة المحضة ودرجة درجة النبات ثم تترقى
شيئا فشيئا بحسب استكمالات المادة حتى تتجاوز درجة النبات والحيوان وصيرورة الشيء بالقوة المحضة بعد ما كان بالفعل مما يدرك
بطلانه وأيضا لو كان للنفس استكمال في ضمن البدن المثالي قبل التعلق بالبدن العنصري لكان لها استكمال في ضمنه بعد خراب العنصري
أيضا ولم يقل به أحد وإذا لم يمكن له استكمال في ضمن البدن المثالي كان وجودها في ضمنه قبل حدوث البدن العنصري وجودا معطلا
وقد تقرر عندهم أنه لا تعطيل في الوجود وبعبارة أخرى أنها لو كانت موجودة قبل البدن العنصري في ضمن البدن المثالي فإما
أن تكون مستكملة به أم لا فعلى الأول يلزم بعض مفاسد القول بالتناسخ وهو صيرورة ما بالفعل بالقوة وإما أن لا تكون مستكملة به لزم التعطيل في
الوجود والقول بأنها وإن لم يمكن لها استكمال في ضمن البدن المثالي إلا أنه يمكن أن يكون لها في ضمنه ابتهاج بالكمالات وتألم بالجهالات
كما في بعد خراب البدن العنصري باطل فإن ذلك الابتهاج والتألم إنما يمكن إذا كان حصل لها كمال في ضمنه وإذ ليس فليس وهذا
بخلاف صورة ما بعد خراب البدن فتدبر وبالجملة القول بذلك مع كونه مما لا يعقل ليس عليه دليل مطلقا لا عقلا ولا نقلا ظاهرا
فإن حديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام يمكن حمله على أنه خلقت الأرواح التي هي جواهر نورانية وهي مدبرات
للأبدان الإنسانية بل لأبدان سنخه وبدنه ويدل عليه وجودها الشرع وقال به الحكماء أيضا ولتسم تلك الأرواح في لسان الشرع
بالملائكة الموكلين بالإنسان وفي لسان الحكماء المثل الإلهية أرباب النوع قبل الأجساد وقبل الأبدان العنصرية الإنسانية بألفي
عام سواء حمل الألفي عام على الزمان الكثير المتمادي أو على هذا العدد المعين وسواء حمل هذا العدد بالنسبة إلى كل روح مع كل بدن
أو بالنسبة إلى مجموع تلك الأرواح مع مجموع الأبدان وح فلا دليل قطعيا أو ظاهرا في الحديث على مطلوب هؤلاء الذين ذكروا وهو
خلق النفوس الإنسانية المتعلقة بأبدانهم العنصرية قبل أبدانهم بألفي عام حتى يمكن أن يقال إنها قبل الأبدان العنصرية كانت

توجيه حديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام

ذهن

في ضمن أبدان مثالية وأما القول بحصولها بعد خراب أبدانها العنصرية في ضمن الأبدان المثالية فإنما دعا إليه ما ورد من النقل الصحيح الصريح
فإنه لو لم يكن هناك ذلك النقل لم يكن لنا تمكين به وكان سره ما ورد من الشرع في ذلك والله أعلم أن النفس الإنسانية لما كانت في فعالها
مفتقرة إلى البدن حاصلة في ضمنه متعلقة به ومستكملة به وكانت الكثرة المترتب عليها استكملت في الجملة في ضمن البدن العنصري ثم فارقته
وكانت باقية بعد خراب البدن فاقتضت العناية الإلهية الربانية حصولها بعد خراب البدن في ضمن بدن مثالي شابه ذلك البدن
العنصري من بعض الجهات كالشكل والهيئة وإن لم يكن مثله في الكل حتى تكون في ضمن بدن أيضا بدنا هو وإن كان مما لم يحصل
استكمالها في ضمنه إلا أنها في ضمنه تفعل أفعالا في الجملة كالأفعال الحيوانية لا كل أفعالها حتى الأفعال النباتية وتدرك إدراكات
مخصوصة مثل ما يحصل بقواها المدركة الحيوانية مثل السمع والبصر والذوق والشم واللمس والتخيل والتوهم ونحو ذلك مضافا إلى
ما تدركه بذاتها من المعقولات التي لا تحتاج في إدراكها إلى البدن وحتى تدرك في ضمن ذلك البدن المثالي جزاء ما كسبت من السعادة أو
الشقاوة جزاء في الجملة وما يحمله فتبتهج بالكمالات وتتألم بالجهالات إلى أن شاء الله تعالى انقضاء المدة التي هي في عالم البرزخ وتقوم
القيامة الكبرى وتتعلق تلك النفس بعناية الله تعالى ببدنها الأول العنصري فتستوفي في ضمنه جزاء ما كسبت جزاء أوفى وكذلك لا دلالة
في قوله تعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي على ذلك كما ادعاه بعضهم حيث
توهم أنه يدل على حدوث النفس والروح قبل الجسد فإن رجوعها إلى ربها معناه الرجوع إلى حالتها التي كانت لها قبل وجود الجسد
من انقطاع تعلقها بما سوى ربها تعالى شأنه لأن حق هذا الاستدلال على أنه يقال لها عند القول عند الموت وأن معنى الرجوع إلى ربها
ما ذكره ذلك البعض ولا دليل ظاهرا على أن مبناها ذلك بل المذكور في المعتبرين كصاحب الكشاف والشيخ الطبرسي ذكروا في تفسير الآية أنه
إنما يقال ذلك لها عند الموت أو عند البعث أو عند دخول الجنة على معنى ارجعي إلى موعد ربك راضية بما أوتيت مرضية عند
الله فادخلي في جملة عبادي الصالحين وادخلي جنتي معهم وقيل النفس الروح والمعنى فادخلي في أجساد عبادي وقرأ ابن عباس
فادخلي في عبدي وقرأ ابن مسعود في جسد عبدي وقيل أيضا إن المعنى ارجعي إلى صاحبك فادخلي في جسد عبدي انتهى ومن تلك
البراهين على هذا المطلب أن النفس الإنسانية لو كانت موجودة قبل البدن لكانت إما مجردة في ذاتها وفي فعلها عن المادة
فكانت عقلا محضا على ما يعرف فلا احتياج لها إلى المادة أصلا حتى في فعلها فيمتنع عليها طرو حالة تلجئها إلى مفارقة عالم القدس والتعلق
بهذا البدن العنصري والاشتباك بهذه الآفات البدنية أو كانت مجردة عن المادة في ذاتها محتاجة إليها في فعلها فكانت
نفسانية الجوهر فيلزم أن تكون معطلة قبل البدن إذ لا مادة قبل ذلك والتعطل محال وقد عرفت أنه يستحيل التناسخ والتنقل

[illegible] بيان لذلك ولكنه قد عرفت [illegible] قبل البدن العنصري [illegible]
والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب. المطلب الثاني في امتناع ما قيل من تناسخ النفوس ونحو ذلك من الاقوال
اعلم ان [illegible] بعد ان نقل عن الحكماء انهم اتفقوا على ان النفوس التي صارت عقولا بالفعل [illegible]
[illegible] بعد البدن وانهم اختلفوا في النفوس التي لم تخرج من القوة الى الفعل فذهب بعضهم الى انها تهلك بهلاك البدن وبعضهم
الى انها تبقى بعد [illegible]

[illegible]

[illegible]

على ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات من ان القائلين بالتناسخ ونحوه انما قالوا به في النفوس الساذجة الخالية عن الكمال وعلى ما افاده وهو ان
باطلاقه يشمل نفوس البله والصبيان والمجانين وامثالهم من اصحاب النفوس الساذجة وكانه حمل كلام الشيخ على ذلك لان الشيخ
ولم يعنون الباب بالبله الا انه اراد بالناقصة النفوس الساذجة مطلقا بقرينة انه قال قبل هذا الكلام المنقول عنه والجهل الذي
السفهاء انما يتاذى به النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله اكثر من هذا العذاب وانما هو للكافرين
والمهملين والمعرضين عما الحق به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء حيث جعل البلاهة مقابلا لهؤلاء فيشمل النفوس
الساذجة مطلقا فلذا قال المحقق الطوسي في شرحه ثمة هكذا واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة
هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام ويقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير
مشتاقين اليها انتهى وبالجملة فيستفاد من كلام المحقق الطوسي في شرح كلام الشيخ ان القدماء من الحكماء اختلفوا في النفوس الساذجة بعد
مفارقتها عن الابدان فبعضهم قال بانها تفنى وبعضهم بانها تبقى ولكن القائلين ببقائها اختلفوا فبعضهم قال بانها تبقى متعلقة باجسام
اخر بان لا تصير مبادي صورة لها ولا تكون نفسا لها وتلك الاجسام اما اجرام سماوية كما لبعض تلك النفوس واما اجرام متولدة من
الهواء والادخنة كما لبعض اخر وبعضهم قال بانها تبقى متعلقة باجسام اخر بان تكون نفسا لها وتصير مبادي صورة لها
انها تناسخ واني تحصل لك من هذه المذاهب كلها انما هي في النفوس الساذجة اشتماله باطلاقه لنفوس البله والصبيان والمجانين ونحوهم
واما ما نقلنا من كلام صدر الافاضل في شرحه ولكن كان موافقا نوع موافقة لكلام المحقق الطوسي حيث ذكر ان خلاف القدماء من الحكماء
انما هو في النفوس التي لم تخرج من القوة الى الفعل اذ اصحاب النفوس التي لم تخرج من القوة الى الفعل هم النفوس الساذجة الا انه نحوه كانه
مخالف له حيث ذكر ان القول بالتناسخ ونحوه من الفسخ والرسخ والمسخ انما هو في الارواح السافلة ولكن القول بالاشتغال بعالم الافلاك
او الاجرام الدخانية انما هو في الارواح المتوسطة ولكن تلك الارواح لكن كانت من نفوس السعداء والزهاد فتتعلق بالاجرام الفلكية
من غير ان يتصرف فيها ولكن كانت من نفوس الاشقياء تتعلق بالاجرام الدخانية من غير ان يتصرف فيها ايضا فان المخالفة بينه
لانه ولكن امكن حمل الارواح السافلة على النفوس الساذجة الا ان حمل الارواح المتوسطة على ذلك بعيد جدا ومع هذا فالفرق بين السعداء
والزهاد من اصحاب النفوس المتوسطة وبين الاشقياء منهم غير بين من كلام المحقق الطوسي الاكثر ما ذكره صدر الافاضل كانه موافق
لما ذكره الفاضل الاحسائي في المجلي من بعض الوجوه كما يعلم من مراجعة كلامه فان قلت لعل ما ذكره المحقق الطوسي
مذهب لبعض من الحكماء وما ذكره صدر الافاضل مذهب لبعض اخر فلهذا ذكر ما ذكر وصدر الافاضل نفسه بعد بيان بطلان التناسخ

في بيان احوال النفوس الناقصة والمتوسطة وسعادتها وشقاوتها المظنونتين على اراء الحكماء قال اما الناقصة الساذجة من
العلوم كلها حتى الاوليات فقد اختلف الحكماء فيه والمنقول عن امام المشائين على رواية الاسكندر انها فاسدة وعلى رواية
ثامسطيوس انها باقية فاذا كانت ولم ترتحل بهيئات ردية نفسانية تتعذب بها ولا فضيلة عقلية تلتذ بها ولا يمكن تعطلها عن الفعل
والانفعال وعناية الله واسعة وجانب الامتزاج ملاحظ فلها سعادة وهمية من جنس ما تتصوره وفي هذه الحالة لا يتيسر من
اللذة الا بالاطلاق ولذلك قيل نفوس الاطفال بين الجنة والنار واما النفوس العامية التي تصورت المعقولات الاولية ولم تكتسب
شوقا الى الحقائق النظرية حتى تتاذى لفقدها ولا ذا ينافيها سواء كانت نقية النفس عن معاصي الافعال الشهوية والغضبية او
عاصية فالحكماء مع اتفاقهم لم يكتفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومرتبة درجتها اذ ليس لها درجة الارتقاء الى عالم العقل
ولا يصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات ولا نفاتها لعلم فطرتها فحكي الى القول بان نفوس البله والصلحاء والزهاد
تتعلق بالهواء بجرم مركب من بخار ودخان يكون موضوعا للتخيل ثم تحصل لهم سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهمية
ولكنهم لم يتبينوا هذا القول في الجرم الدخاني وهو قوته في الجرم الهوائي والشيخ الرئيس نقل هذا الراي عن بعض العلماء ووصفه بانه
ممن لا يجازف في الكلام والظاهر انه ابو نصر الفارابي والحق انه قال يشبه ان يكون ما قاله حقا وكذا صاحب التلويحات
في غير الاشقياء قال واما الاشقياء فليست لهم قوة الارتقاء الى عالم السماء ذوات نفوس نورية واجرام شريفة فلا والحق ان
توجههم الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم [illegible]
بين العالمين الاثيري والعنصري موضوعا للتخيل ثم فيتخيلون من اعمالهم السيئة مثلا من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ
ليرب قال بهذا جميع ما نقل من شبه اهل التناسخ انتهى كلامه قلت وعلى هذا ايضا تتحقق المخالفة في الجملة بين ما ذكره المحقق
الطوسي وما ذكره صدر الافاضل في نقل المذاهب كما لا يخفى على المتامل ولما كان تحقيق ذلك مما لا يتعلق الغرض به الان نترك
المذاهب في النفوس مطلقا فلنتكلم فيه فنقول اما القول بتعلق النفوس الانسانية واعدامها بعد خراب ابدانها فقد ظهر بطلانه
فيما سبق حيث اقيم البرهان على بقائها بعده واما القول بتعلقها بعد خراب ابدانها باجسام اخر من غير ان تكون هي نفسا لها ومبادي صورة
لها كما نقله الشيخ عن الفارابي ومال اليه سواء كانت تلك الاجسام اجراما سماوية او جرما دخانيا وسواء قيل به في نفوس السعداء والاشقياء
جميعا كما هو ظاهر الفارابي والشيخ وسواء قيل بالتعلق بجرم سماوي في السعداء وبجرم دخاني في الاشقياء او قيل بالتعلق بجرم دخاني فقط

او قيل بالتعلق بجرم سماوي فقط فيهما جميعا كما استفاد من كلام صدر الافاضل غير هذه المذاهب مما نقلنا

في السعداء والاشقياء جميعا او قيل بالتعلق بجرم سماوي في السعداء وبجرم ابداعي غير متخرق تحت فلك القمر وفوق كرة النار بان يكون
نوره مسخرا في كنفها كما نقله عن صاحب التلويحات وبالجملة القول بتعلق تلك النفوس بتلك الاجسام والاجرام من غير ان تكون
هي متصرفة فيها مدبرة لها الا انها تكون موضوعة لتخيلاتها فبيان بطلانه يتوقف على ان ذات الاجرام لا ان من الاصول المقررة
عند الحكماء ان النفس الانسانية ولكن كانت في ذاتها غير مفتقرة الى البدن لكنها في افعالها محتاجة اليه مستكملة به وانها لا يجوز ان تكون
معطلة عن الادراكات ولا ادراكاتها الجزئية لا تكون الا بالالات جسمانية بدنية كما اعترف به الفارابي ايضا حيث قال وانهم يكونون
لا يعرفون غير البدنيات فنقول انها اذا فارقت الابدان فكيف يختلف حالها وتصير مع كونها بدنية غير بدنية وغير مفتقرة
الى البدن يكون ادراكاتها الجزئية في ضمنه وبالالات البدنية والحاصل ان النفوس التي الكلام فيها ليست نفوسا كاملة مستكملة من جميع
الجهات بحيث لا تحتاج الى البدن بل انها تشتغل بكمالاتها الذاتية اما مبتهجة بلذاتها العقلية او متالمة بالامها العقلية كيف والكلام
مستكملة لكن غير مفتقرة الى البدن فكما لا تحتاج الى البدن كذلك لا تحتاج الى التعلق بجرم سماوي او غيره يكون ذلك الجرم موضوعا لتخيلاتها
ولا تكون هي متصرفة فيه مستكملة به بتعلق النفس بالبدن وايضا نقول كما قال صدر الافاضل ايضا ان كون كل جرم سماوي او
عنصري دخاني او جرم غير متخرق موضوعا لتصورات نفس وتخيلاتها لا يتم الا بان يكون لها به علاقة طبيعية او اتحادية
علاقة وضعية فان المطلوب من العلاقتين كما في كيف تستكمل النفس او تنسب اليه فانه انما حدثت بين النفس التي هي جوهر
روحاني او جسم جسماني ذلك الجسم والانجذاب من عالم اليه دون غيره من الاجرام بل الاجزاء دون سائر الاجسام من نوعه كذلك
الجرم وايضا كون جرم سماوي موضوعا لتصورات تلك النفوس انما يتصور اذا كان بينهما علاقة طبيعية ذاتية ومن البين تعذر العلاقة
الطبيعية لجوهر نفساني مع جرم تام الصورة الكمالية غير عنصري الذات ولا الحكم المتصرف فيه بالتصوير والتخيل الا لصورتها الاعتيادية
له بالعنصر الاول وانما هي مادة جسمانية لقوة التخيل وهي نفس ملاءمة ولكن تمدها بمادة وما يتخيل بها نوعا من الكمال
فتخرجها من حد القوة الى الفعل بالانفعالات والحركات المناسبة والحاصل ان الفلك على رايهم لا يتحرك الا حركة واحدة متشابهة وضعية
مطابقة لحركة النفسانية [illegible] من جهة تدبير نفسه ومعشوق عقلي يتشبه به وكيف يمكن ايضا ان يكون ذلك من قبيل المرايا التي
ليس وضعية لها [illegible] النفوس بالطبع كما تتخيل صورة في المراة التي لها نسبة وضعية الى عين الرائي بالحقيقة فمراة
[illegible] فيه اذ ليس للجرم الفلكي وما يجري مجراه بالقياس الى تلك المدبرة كما في عين الرائي كيف والمادة

ليست طبيعية الا المبادي بها الاولى وهي ملائكة السماء المحركة لها باذن الله تعالى ولا فائدة بها لتاثيرات الغريبة لا مانع وصورها من ذلك
ولعدم تطرق النقص الى اللب وكذلك ليست لهذه النفوس المفارقة عن ابدانها ابدان اخرى كما هو المفروض ليتصور بين تلك الابدان
وبين الاجرام العالية علاقة وضعية بسبب تقريبها لها كالمراة التي رجحية لمشاهدة ما فيها من الصور والاشباح الخيالية ثم على تقدير
تجويز كونها مراة كيف يكون الملك التي هي تخيلات الافلاك عين تخيلات هذه النفوس خصوصا الاشقياء منهم المعذبون بها كما
اعترفوا بان الصور المولمة التي قد حصلت من هيئاتهم الردية وعقائدهم الباطلة وانكم لن اني حصلت الاجرام الفلكية لصفائها وقوابلها
وشرف مباديها ليس الا صورا نقية مطابقة للواقع فلا يستقيم ما قالوه خصوصا كون جرم فلكي ما يتعذب به الاشقياء وكلام يجري
ذلك في الجرم الفلكي فكذلك لا يجوز في جرم ابداعي غير متخرق مسخر نوع في كنفه لانه مع كونه غير معلوم الوجود ان كان على ما قرروه
فلا بد ولكن يكون ذا طبيعة خامسة ممتنعة الحركة المستقيمة كالافلاك فيكون حكمه حكمها سواء سمي باسم الافلاك ام لا وان كان في عالم العناصر
فيكون حكمه حكم الجرم الدخاني ويكون المحال اللازم على تقديره مشتركا وهو ان ذلك الجرم الدخاني او ذلك الجرم الابداعي سواء قيل بكونه
موضوعا لتصورات نفوس الاشقياء فقط او لتصورات نفوس الاشقياء والسعداء جميعا ان كان واحدا بالعدد كما هو ظاهر كلامهم
في الاول وصريح كلامهم في الثاني فكيف يكون موضوعا لتخيلات النفوس التي لا تتناهى بالعدد ولتصوراتها الادراكية الغير المتناهية
اذ لا بد من ان يكون فيه بازاء كل تعلق وتصور قوة واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل في جرم واحد بالعدد استعدادات غير
متناهية مجتمعة وهذا معلوم البطلان وان كان متكثرا بالعدد فلا بد ان يكون بازاء كل نفس من تلك النفوس جرم دخاني او ابداعي منفرد
فهذا مع كونه خلاف ما ذهبوا اليه معلوم البطلان ايضا بالضرورة واتفق ما ذكره الشيخ من انه يجوز ان يفيض بهولاء التعلق المذكور
اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المعد للعارفين منظور فيه لان ذلك موقوف على ان يكون للنفس بعد المفارقة عن البدن
اكتساب للعلوم الحقة وتحصيل المعارف حتى تلحق بالعارفين وتستعد بالسعادة المعدة لهم وانى للنفوس البلهاء ذلك كيف وهو
معترف [illegible] فيما ستنقله من كلامه في الشفاء بان اولئك الملكة العلمية التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل
لا تكتسب الا بالبدن لا غير وقد فرض انها فارقت الابدان فقد [illegible] وبالجملة فهذه المذاهب المنقولة مما ليس عليها دليل عقلي
ولا نقلي اخبر به مخبر صادق من اهل العصمة سلام الله تعالى عليهم اجمعين بل كلها تخمين وجزاف ينبغي ان يتجنب عن تحقيق الاعتقاد
ويتحقق الاعتقاد في [illegible] في هذه الاحكام الا التشبث باذيال المخبرين الصادقين المؤيدين من عند الله تعالى وكان فيما ذكره المحقق

الطويرة بعد نقل مذهب الغرابة فى ذلك بقوله وبالجملة فى اكثر هذه المواضع نظر اشارة الى ما ذكرنا من الانظار ونظائرها والله تعالى
اعلم بحقيقة الحال وحيث عرفت ذلك وبطلان القول بالتناسخ ونحوه فلنتكلم فى ذلك فنقول اولا ان التناسخ كما ذكره
صدر الافاضل ونقلنا كلامه مقصور على ثلاثة وجوه والمعنى الاول الذى ذكره وقال انه هو محل النزاع هنا ولكن بعيدا لطالب
كما سيأتى بيانه وهو اشتغال النفس فى هذه النشأة الدنيوية من بدن الى بدن آخر عنصرى مباين للاول منفصل عنه بان تفارق النفس
بعد ذلك البدن الثانى مدبرة له متصرفة فيه كما للبدن الاول بان يموت حيوان وينتقل نفسه الى بدن حيوان آخر من جنسه
وهو الذى يسمونه نسخا او بدن حيوان غير جنسه من نحو البهائم والسباع ونحوهما وهو الذى يسمونه مسخا او نبات وهو الذى يسمونه فسخا او
الى جماد وهو الذى يسمونه رسخا والمعنى الثانى الذى ذكره وجوزه وحاصله ان يكون فى هذه النشأة نفس فى بدن اكتسبت فى ضمنه اخلاقا ذميمة
وهيئات ردية وصفات ذميمة ثم تظهر فى النشأة الاخروية بصورة ما غلب عليها من صفاتها وتنتقل فيها الى البدن المناسب لاخلاقها
وهيئاتها كبدن البهائم والسباع ونحوهما وبالجملة ان يكون بدن النفوس فى هذه النشأة ممسوخة من غير ان تظهر صورها فى الظاهر بل
انما كان تظهر فى النشأة الاخرة وتحشر النفوس على صور صفاتها فترى الصور فى هذه النشأة انا سيا والباطن غير ذلك وهذا المعنى لا مانع
منه ويشهد به التنزيل والاخبار عن الصادقين عليهم السلام وبه يمكن ان يأول كلام بعض اساطين الحكمة كما حمله صدر الافاضل عليه والذى
كان فى شهادة بعض الشواهد التى ذكرناها شهادة على ذلك نظر لما تطرق عليه من الاحتمال كما ان قوله فترى الصور اناسى ومن الباطن غير تلك
الصور من تلك الاشياء انما نظرا ايضا اذ لعله مراده ان هذا المعنى يكون للنفوس التى اكتسبت الاخلاق الفاضلة ايضا وانه يمكن ان يكون
لبعض تلك النفوس صورة انسان فى الظاهر فى هذه النشأة وصورة ملك فى الباطن فتظهر فى النشأة الاخروية وانه ايضا تناسخ
بهذا المعنى وقسيم له لا لخفى والمعنى الثالث الذى ذكره وجوزه وقال انه واقع هو ان كل نفس متصلة بكونها فى هذه النشأة تنفس اكتسبت الرذائل
وتحركت فيها وتمكنت منها حتى مسخ باطنها وانقلب بصورة حيوان غلبت عليه تلك الرذائل والصفات ثم غلبت قوتها النفسانية حتى
صارت فى غيرته مزاج بدنها وهيئته الشكلية الى ما هو بصفة من حيوان آخر فسخ ظاهرها ايضا بان نقلب ظاهره من صورته التى كانت
المصورة الى ما انقلب اليه باطنه من غير ان ينتقل من بدن الى بدن آخر ولا يكون كل ذلك الا باذن الله تعالى بحسب النتيجة لتلك النفس
بسوء عملها وهذا المعنى ايضا لا مانع منه بل هو واقع فى قوم غلبت شقوة نفوسهم وضعفت قوة عقولهم كما اخبر به التنزيل
من بنى اسرائيل قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال كونوا قردة خاسئين وقد اخبر به ايضا الصادقون المعصومون عليهم السلام

روى مرفوعا عن على عليه السلام ان النبى صلى الله عليه وآله سئل عن المسوخ فقال هى ثلثة عشر الفيل والدب والخنزير والقرد والجرى
والضب والخفاش والعقرب والدعموص والعنكبوت والارنب وسهيل والزهرة فلما سئل عن سبب مسخهم قال اما الفيل فكان
رجلا جبارا لوطيا لا يدع رطبا ولا يابسا والدب كان رجلا مؤنثا يدعوا الرجال اليه وكان الخنزير رجلا نصرانيا والقرد
من الذين اعتدوا فى السبت والجرى كان رجلا ديوثا والضب كان سارقا والخفاش كان يسرق الثمار والعقرب كان رجلا
لذاعا لا يسلم من لسانه احد والدعموص كان نماما يفرق بين الاحبة والارنب كانت امرأة لا تتطهر من الحيض ولا من غيره وسهيل
كان رجلا عشارا والزهرة امرأة نصرانية وقد روى عن داود عليه السلام انه تحت نظر مسخ فى شبح صورة من السباع وكذا روى
عن داود وسليمان وغيرهما من انبياء بنى اسرائيل عليهم السلام امثال ذلك الا ان الحديث المروى عن على عليه السلام فى المسوخ كما ترى مما
يصعب ذكره وفهم معناه على ما اذعنت القاصرة اما فى خصوص سهيل والزهرة فلان الظاهر كما يدل عليه سائر الشواهد على
ان المسخ انما هو اشتغال نفس من بدن انسان الى بدن جنس آخر بالعكس كما فى الصورتين وخصوصا الاشتغال من بدن عنصرى الى بدن فلكى
والفرض ان البدن فلكى كوكبى نورانى غير قابل لما عارض الحكماء غايته ان يكون الاشتغال من بدن الى بدن اعلى ولم فى الاخرى ذا لم يسم
ايضا وليس الامر هناك واما فى غير سهيل والزهرة من الحيوانات فلانه لا يخلو عن احد احتمالين الاول ان يحمل الحديث على حدوث
تلك الحيوانات بانواعها واشخاصها كان على المسخ المذكور كان حدوث نوع الفيل مثلا بان كان اول فى الوجود رجل لوطى
جبار فمسخ بصورة الفيل فحدث الفيل بنوعه وشخصه ثم استمر وجود نوعه فى ضمن اشخاصه بالتوالد او انعدم ذلك الفيل فخلق الله تعالى
على صورته بعد ذلك فيلا آخر وبقى بنوعه واشخاصه كما يمكن ان يحمل عليه بعض الاخبار المروية من ان الممسوخ بعد مسخه كان يبقى اياما
قلائل ثم انعدم فخلق الله تعالى على صورته وهيئته وشكله حيوانا آخر من نوعه فهذا الاحتمال على التقديرين وان كان ظاهر لفظ الحديث
الا انه خلاف الظاهر من معنى المسخ كما لا يخفى وايضا ينطبق على هذا ان يحمل على ما ذكر فى معنى التناسخ بهذا المعنى الثالث من انه انقلب الباطن
المصورة حيوان غلبت عليه صفاته ثم انقلب الظاهر من صورته الى صورة ما ينقلب اليه الباطن اعم من ان يكون هناك فى الوجود
حيوان كذلك انقلب المستمسخ الى صورته او لم يكن هناك فى الوجود حيوان كذلك الا ان يقتضى صفات تلك النفس انقلابها الى صورة
حيوان كذلك المسخ وانقلب الى صورة حيوان كذلك فحدث نوع ذلك الحيوان وهذا التعميم خلاف ظاهر هذا المعنى من التناسخ بل الظاهر
حصوص الشق الاول من هذين الشقين بان يكون هناك فى الوجود حيوان آخر ثم اختص بالتعطل حصل الانقلاب الباطن
فالظاهر الى الاحتمال الثانى ان يحمل على انه وان كان هناك فى الوجود انواع تلك الحيوانات واشخاصها مستمرة تلك الانواع

بوجود اشخاصها الا انه كان ايضا هناك مثلا رجل لوطى جبار فمسخ بصورة الفيل فحدث ذلك الفيل ايضا سواء كان انعدم بعد
ايام قلائل فخلق على صورته فيلا آخر فبقى ذلك ايضا حادثا كما فى الوجود للافراد الاخر من الفيل كما يمكن ان يحمل عليه بعض الاخبار
الماثورة فى ذلك المذكورة آنفا او لم ينعدم فى ذلك بل بقى هو ايضا حادثا كما لها فى الوجود وكان هو مثل سائر افراد الفيل حتى
تبقى الى الزمان انقضاء اجله وتحدث منها بالتوالد افراد اخر فهذا الاحتمال وان كان ظاهر معنى المسخ والتناسخ بهذا المعنى الثالث الا انه
خلاف ظاهر لفظ الحديث فتدبر وبالجملة فهم معنى هذا الحديث الشريف مما يعسر علينا دركه وان كان دلالته على ما هو مطلوبنا من وقوع
المسخ فى الوجود فى الجملة ظاهرة والله تعالى اعلم بحقيقة الحال ثم ان يحمل قول صدر الافاضل وانما مسخ صورة الباطن بدون الظاهر كقول
النبى صلى الله عليه وآله فى صفة قوم من امته اخوان العلانية اه كانه اشارة الى ان هذا معنى رابع للتناسخ واقع فى الوجود واقول
انه كما يشهد عليه هذا الحديث الشريف النبوى الذى ذكره كذلك يشهد عليه بعض الاخبار المروية عن الصادقين عليهم السلام روى الراوندى
فى كتابه الموسوم بالخرائج والجرائح باسناده عن ابى بصير عن ابى عبد الله الصادق عليه السلام قال قلت ما فضلنا على من خالفنا فوالله انى
لا رى الرجل منهم ارخى بالا واكثر مالا وانعم عيشا واحسن حالا واطمع فى الجنة قال فسكت عنى حتى اذا كنا بالابطح من مكة رأينا
الناس يضجون الى الله فقال يا ابا محمد هل تسمع ما اسمع قلت اسمع ضجيج الناس الى الله تعالى فقال ما اكثر الضجيج والعجيج واقل
الحجيج والذى بعث بالنبوة محمدا وعجل روحه الى الجنة ما يتقبل الله الا منك ومن اصحابك خاصة قال ثم مسح عليه السلام
يده على وجهى فنظرت فاذا اكثر الناس خنازير وحمير وقردة الا رجل بعد رجل وروى عن ابى بصير ايضا قال قلت لابى جعفر
عليه السلام انا مولاك ومن شيعتك ضعيف ضرير اضمن لى الجنة فقال او لا اعطيك علامة الائمة قلت وما عليك ان تجمعها لى
وتحت ذلك قلت وكيف لا احب فما زاد ان مسح على بصرى فابصرت جميع ما فى السقيفة التى كان فيها جالسا ثم قال يا ابا محمد
هذا بصرك فانظر ما ترى بعينيك قال فوالله ما ابصرت الا كلبا او خنزيرا او قردا فقلت ما هذا الخلق الممسوخ قال هذا الذى
ترى هذا السواد الاعظم لو كشف الغطاء للناس ما نظر الشيعة الى من خالفهم الا فى هذه الصورة ثم قال يا ابا محمد ان احببت تركتك
على حالك هكذا وان احببت ضمنت لك الجنة ورددتك الى حالك الاول قلت لا حاجة لى فى النظر الى هذا الخلق
المنكوس ردنى فما للجنة عوض فمسح على عينى فرجعت كما كنت الى غير ذلك من الاحاديث الدالة على هذا المعنى من المسخ واما
الفرق بينه وبين المعنى الثالث الذى ذكره صدر الافاضل فظاهر لان الممسوخ فى هذا المعنى ممسوخ الباطن وحده دون الظاهر
بخلاف المعنى الثالث فان الممسوخ فيه ممسوخ الباطن والظاهر جميعا وكذلك الفرق بينه وبين المعنى الثانى الذى ذكره ظاهر على تقدير

حمل هذا المعنى على انه انقلاب الباطن وحده دون الظاهر حصلا لا فى هذه النشأة ولا فى النشأة الاخروية فح يكون معنى رابعا
واما على تقدير حمله على انه انقلاب الباطن وحده دون الظاهر فى هذه النشأة واما فى النشأة الاخروية فينقلب الظاهر ايضا
الى صورة الباطن فحينئذ يكون هذا المعنى عين المعنى الثانى ولا فرق بينهما اصلا فلا يكون معنى رابعا والله تعالى يعلم وحيث انجلت
عنا تفاصيل ما جرى ذكره بالترتيب فى البين فحرى بنا ان نرجع الى ما كنا بصدده من ابطال التناسخ بالمعنى المتنازع فيه الذى
هو المعنى الاول من تلك المعانى فنقول انهم اقاموا على ابطاله وجوها من الحجج منها ما نقلناه عن الشيخ فى الاشارات من الحجتين
اللتين ذكر الشيخ اولاهما فى الشفاء ايضا على ما نقلنا كلامه فيه وبيان حال الاولى منهما كما يدل عليه كلامه فى الكتب بين واضح واما بيان
الثانية منهما فقد اختلف فيه الشارحون للاشارات وذكروا فيه وجوها من التوجيه منها ما ذكره المحقق الطوسى على ما نقلنا كلامه
ولعلنا نذكر فيما بعد تلك التوجيهات الاخر ايضا وكيفما كان فلا يخفى ان هاتين الحجتين جميعا مبنيان على مقدمة بانها
تتم الحجتان وتلك المقدمة هى التى اشار اليها الشيخ فى الاشارات بقوله والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه
وذكرها فى الشفاء بوجه مفصل وبيان لها بقوله فقد اوضحنا ان النفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ من الابدان على ان تهيؤ
الابدان يوجب ان يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة وظهر من ذلك ان هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت الى
قوله فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان فلنوا فقدم بيان تلك المقدمة مع بيان ما يبطل تمهيدا واشعارا بانه لا تتم تلك الحجتان الا
باتمام تلك المقدمة وحاصل تلك المقدمة ان حدوث النفس عن العلة العقلية يتوقف على حصول استعداد فى القابل الذى
هو البدن وعند حصول الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس وفيضانها على ذلك القابل لاتوقف عندهم ان وجود المعلول
لازم عند تمام العلة وبعبارة اخرى ان العقل الفاعلية لفيضان النفس على البدن سواء فرضناها العلل العقلية كما ذهب اليه كلام
الشيخ او المبدأ الفياض تعالى شأنه كما هو الحق تام الفاعلية لا نقص فيها فى فاعليته والعلة القابلة له هو البدن باستعداده التام
وقابليته الحاصلة وعند تمام الاستعداد تتم قابليته والمفروض حصول كل شرط يتوقف عليه فيضان النفس على البدن كذا
ارتفاع كل مانع عن ذلك فاذا كانت الحال كذلك اى كانت العلة الفاعلية تامة الفاعلية والعلة القابلية تامة الاستعداد
وحصلت جميع الشروط وارتفعت جميع الموانع فقد تحققت العلة التامة له ومن المقررات انه عند حصول العلة التامة
يجب وجود المعلول ويمتنع تخلفه عنها فظهر مما ذكرنا انا تمام تلك المقدمة وظهر ايضا وجه ما ذكره الشيخ من انه عند تهيؤ الابدان

يجب فيضان وجود النفس لها ولزم ذلك ليس على سبيل الاتفاق ذلك لان كل بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له
والذي ليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ اشخاص النوع لا تختلف في الامور التي بها تتقوم فانه لو كان حبل انسانا مثلا يستحق نفسا
يكمل بها وبدن آخر وهو في حكم فراجه بالنوع ولا يستحق ذلك بل الذي اتفق كان وان لم يتفق لم يكن ذلك البدن الآخر من نوعه
ولا التخيل عليكما انه بعد ثبوت هذه المقدمة لاسترة في تمامية تمسك الحجتين وقد اورد جمع من المتاخرين منهم الشارح القوشجي في
شرح التجريد على الحجة الاولى منع هذه المقدمة فافكروا واعترض عليه بانه مع اختياره على كون المبدأ موجبا لا مختارا منع على حدوث
النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في
حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون شرط الفيضان ان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة
قد بطل بدنها في حال كان ذلك الاستعداد ولا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث انتهى واقول ان هذا الاعتراض
مركب من ثلث اعتراضات بيان اولها ان ما ذكره من انه عند حصول استعداد البدن يجب فيضان النفس عليه انما يتم اذا كان المبدأ
الفياض لذلك فاعلا موجبا لا يمكن تخلف فعله عنه واما اذا كان فاعلا بالاختيار كما فيما نحن فيه فلا يتم اذ ربما كان ذلك الفاعل
بالاختيار مع كونه تام الفاعلية لا يريد الفعل والايجاد ولا يختاره فلا يفعله وجوابه ان ما ذكرنا من انه مبنى تلك المقدمة وهو انه
عند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول لا فرق فيه بين كون العلة الفاعلية فاعلا بالاختيار او بالايجاب اذ الدليل الذي
ذكروه على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة على تقدير تماميته كما هو الحق يجري في الفاعل الموجب والمختار جميعا وبالجملة فذلك
الدليل يدل على انه عند حصول العلة التامة يجب ان يريد الفاعل المختار ذلك الفعل ويختاره ويفعله البتة ولان العلة التامة
يجب ان يكون علة موجبة له وبعبارة اخرى انا حيث فرضنا تامية العلية في ذلك فقد فرضنا ان العلة الفاعلية له اذا كان مختارا
قد اراد ذلك الفعل وشاءه ايضا لعلمه بالاصلح في ذلك او لعنايته الازلية نعم فرض ارادته لذلك ومشيئته له كيف لا يريده و
لا يشاؤه حيث ان فرض عدم الارادة فيه اما ان يكون لحدوث مصلحة في تركه لم يكن ذلك الفاعل يعلم تلك المصلحة قبل ذلك وحصل العلم
له فيلزم الجهل في المبدأ الفياض تعالى شأنه تنزه عنه واما ان يكون لا لحدوث مصلحة في تركه بل كانت المصلحة في الفعل كما كانت
قبل فيلزم ترجيح المرجوح او ترجيح ما لا مصلحة فيه في الواقع على ما فيه مصلحة في الواقع وهذا ايضا ظاهر البطلان بالضرورة واما ان يكون لان
ارادته جزافية لا تكون على وفق المصلحة اصلا فتارة يريد الفعل وتارة لا يريده بل يريد تركه فهذا ايضا محال بالضرورة

الثاني

واما بيان ثاني تلك الاعتراضات فهو ان دليل ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس وبيانه متوقف على بيانه وكذا دليل
حدوث النفس مبني على ابطال التناسخ ومتوقف عليه فيلزم الدور اما ابتناء دليل ابطال التناسخ على حدوث النفس كما هو مبنى
الحجتين اللتين اقامهما الشيخ عليه فظاهر وكذا ابتناء دليل حدوث النفس على ابطال التناسخ حيث ان الدليلين اللذين نقلا ايضا
عن القوم على ذلك كما عرفت آنفا اقاما عليه بل هو مصرح به فيهما كما ذكر وكذا الدليل الاول الذي نقل عن الشيخ في الشفاء اذ هو ايضا
لو لم يكن مبنيا عليه لم يتم فانه لو جاز التناسخ جاز ان يكون وجود النفس وتكثرها وتخصصها بالابدان التي قبل هذه الابدان الانسانية التي
كلامنا فيها ثم تناسخت وتعلقت الى هذه الابدان سواء كانت تلك الابدان الاولى قديمة او حادثة قبل هذه الابدان فلا تكون النفس
حادثة بحدوث هذا البدن كما هو المطلوب وبالجملة فهذا البيان في كل من المطلبين دوري وهو مستحيل والجواب عن هذا الاعتراض ان الدليل على حدوث
النفس بحدوث البدن وان كان متوقفا على ابطال التناسخ الا ان ابطال التناسخ ليس متوقفا عليه بل انما هو متوقف على حدوث تعلق النفس
بالبدن وهذا المعنى لا يستلزم ان يكون ذات تلك النفس موجودة وحادثة بحدوث البدن حتى يكون البيان دوريا بل يمكن ان يكون ذات
تلك النفس موجودة قبل حدوث هذا التعلق ثم حدث تعلقها بالبدن المفروض مع انا نستقيم الحجة ان شاء الله تعالى على ذلك بحيث لا تكون
متوقفة على حدوث النفس ولا على حدوث تعلقها اصلا فانتظر واما ثالث تلك الاعتراضات فيمكن تقريره على وجهين الاول والظاهر
من كلام المعترض ان ما ذكرتموه من انه عند حصول استعداد البدن يجب فيضان النفس عليه وبينتموه على انه عند حصول العلة التامة يجب
حصول المعلول انما يتم اذا كانت هناك علة تامة مستجمعة لجميع شرائط التأثير ولا نسلم ذلك فيما نحن فيه اذ يجوز ان يكون من جملة شرائط التأثير
ان لا يصادف استعداد البدن لتعلق نفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كان ذلك الاستعداد وحين صادف نفسا موجودة
مستنسخة فلا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرط حدوثها والثاني ان يقال ان ما ذكرتموه وبينتموه على امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة انما يتم اذا كانت هناك علة تامة مستجمعة لارتفاع جميع الموانع ولا نسلم ذلك فيما نحن فيه اذ من الجائز ان يكون مصادفة النفس
موجودة مستنسخة مانعة عن حدوث نفس اخرى فلا يحدث شيء لحصول مانع عنه واما الجواب عن هذا الاعتراض على التقريرين فهو
ان يقال ان مبنى هذا الاعتراض انما هو ان ذلك البدن المستعد لحصول نفس له كان مستعدا لفيضان النفس الحادثة الاخرى والنفس المستنسخة
جميعا الا انه سبق فيضان النفس المستنسخة وصادفها فلم تحدث النفس الاخرى فيرد عليه اولا انه كيف يمكن ان يكون البدن الواحد
بالعدد وبالتشخص الذي هو علة قابلية لحدوث النفس قابلا لتعلق نفسين متعددتين متكثرتين بالعدد مختلفتين ومن المقرر عندهم
وجوب الموافاة بين المعلول وعلته سواء كانت علة قابلية او فاعلية ووجوب المساواة والاتحاد والمناسبة بينهما وخصوصية لكل منهما بالنسبة

الى الآخر بها يختص احدهما بالآخر وانه لو كان الواحد بما هو واحد مناسبا للكثير بما هو كثير لكان الواحد بما هو واحد كثيرا او الكثير بما هو كثير
واحدا وهذا باطل بالضرورة ومنه يظهر وجه آخر لبطلان التناسخ اذ على تقدير جواز تعلق نفس واحدة باكثر من بدن يلزم هذا المحال
ايضا فتدبر وثانيا فلان سبق تعلق النفس المستنسخة اما ان يكون بدون اولوية ورجحان او مع اولوية وعلى الاول فاما ان يكون الاولوية
في تعلق النفس الاخرى فيلزم ترجيح المرجوح في الواقع وهو باطل واما ان لا تكون اولوية فيها ايضا بل كان تعلق النفسين على السواء فيلزم
الترجيح من غير مرجح وهذا ايضا باطل وعلى الثاني فيتوجه السؤال عن تلك الاولوية وانها ما ذا ومن المعلوم ان فيما نحن فيه اما ان
يكون مبنى هذا الاعتراض على ان ذلك البدن المستعد لفيضان نفس عليه كان مستعدا لنفس واحدة بالعدد الا انه سبق فيضان النفس المستنسخة
فلم تحدث نفس اخرى فيرد عليه انه اذا كان مستعدا لفيضان نفس واحدة فكيف لم يتعلق به تلك النفس الاخرى المفروض كونه مستعدا لها
وتعلقت به النفس المستنسخة وسبقت والحال ان استعداده لها غير معلوم وكذا اولوية تعلقها به غير معلومة بل الاولوية في خلافه حيث يلزم
على تقديره جواز تعلق نفس واحدة بالعدد باكثر من بدن واحد وكون الواحد بما هو واحد مناسبا للكثير بما هو كثير وقد عرفت بطلانه
واما ان يكون مبناه على ان ذلك البدن لم يكن له استعداد بالقياس الى نفس ما الا انه صادف نفسا مستنسخة بحسب الاتفاق فلم تحدث النفس
الاخرى فهذا مع كونه خلاف ظاهر كلام المعترض ظاهر البطلان بما سبق كما لا يخفى واذا حصل ان كلام هذا المعترض يحتمل احتمالات كلها باطلة
فتعين ان يكون ما ذكروه من انه عند حصول كمال استعداد البدن لفيضان نفس عليه يجب فيضانها عليه وانه اذا تعلقت به النفس المستنسخة
ايضا يكون لبدن واحد نفسان حقا وبه يتم الحجتان كما ذكروه وحيث عرفت ذلك فلنرجع الى تقرير الحجتين فنقول اما تقرير الحجة الاولى
كما يدل عليه كلام الشيخ في الشفاء مفصلا وفي الاشارات مجملا ويدل على تفصيله كلام المحقق الطوسي في شرحه له فهو ما لا احتياج الى
بيانها واما الحجة الثانية في الاشارات فحيث كان كلام الشيخ في ذلك لا يخلو عن اجمال بل اختلف شارحوه في تقريرها وقد عرفت ما نقلنا
من كلام المحقق الطوسي كيفية تقريره لها وقد قال صاحب المحاكمات في قول المحقق الطوسي والحجة الثانية ان تعلق النفس المستنسخة الخ هكذا
قرر الامام هذه الحجة لو صح على التناسخ فاما ان تتعلق ببدن آخر كما فارقت او تبقى خالية عن التعلق زمانا ثم تتعلق ببدن آخر والاول يلزم
محالان احدهما انه كلما فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والآخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يتوحد ابدان على عدد النفوس والتعلق
ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثاني ايضا باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان
اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن فلا اثر له في الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل
واما النقصان فلانه قوله ولان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه يقتضي ان يكون قسما في الاقسام
المفروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا اراد الشارح الاتمام في تقرير الحجة واما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون

القائل

اتصال النفس بالبدن الثاني ثم قبل فساد الاول لظهوره بما ذكر في الاقسام الاخر فمن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين
وهو محال انتهى وقال في قوله وبعود المحالات المذكورة بهذه العبارة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في الاقسام
الثلثة لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متصلة به كان
اجتماع النفوس على بدن واحد لا يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف لانه لم يوضح حقيقته ولا استلزامه فان التساوي في
الاستحقاق والاختلاف ثم الاتصال به وتدافعها مستبعد غاية الاستبعاد وثانيها على قوله او يحدث للبعض الآخر نفوس اخرى يلزم منه
محالان فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا يستعد بعض الابدان الا لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية
وثالثها على قوله واما ان تتصل النفس المفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة اليه كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن
كمال الانطباق ان يقال لو تعلقت النفوس بالابدان على التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل يستحق
كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء كل فساد وكل بدن يكون بدن آخر وان يكون عدد الابدان الكائنة بعدد
النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك ونعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان
الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا فاما ان يتعلق به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او تتدافع فلا تتعلق به
فلا تناسخ وقد فرضناه هف انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتأمل المنصف ان التقرير المنطبق على كلام الشيخ هو ما ذكره صاحب
المحاكمات دون تقريري الامام والمحقق الطوسي وان ما اورده عليهما لا يرد الورود ولا المطلوب وهو ابطال التناسخ يتم على كل من التقريرات
الثلثة وان ما اورده عليهما لا يقدح في تمامية الحجة على ذلك فلذا لم نتعرض للتكلم في دفع ما اورده عليهما وان كان يمكن دفعه بعناية لطول
الكلام بها نعم ربما اورد بعض المتأخرين على ما تضمنه كلام الشيخ من انه على القول بالتناسخ على بعض التقديرات يلزم ان يتصل كل فساد
بكون وان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد ما يفارقها من النفوس وانه ليس كذلك وقد اخذه شارحوه كلهم في تقريرهم الحجة بانه انما
يلزم ذلك لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تتصل نفوس الهالكين
الكثيرين او تتصل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات
او التألم بالجهالات شغل وهذا الايراد مندفع بظهور اندفاعه بما اشير اليه سابقا وبيانه ان القائلين بالتناسخ كما ذكره المحقق الطوسي
وصاحب المحاكمات فيما نقلناه عنهما وكذا غيرهما اتفقوا على انه لا بد من امتناع التعطل فكيف يقولون بجوازه مع ان القول بجواز التعطل
في الوجود وبديهي البطلان يحكم ببطلانه كل ذي فطرة سليمة وما ذكره من ان الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات شغل هو وان كان كذلك
الا انه انما يكون في النفوس الكاملة والمتوسطة لا في النفوس الناقصة اذ ان فيه البحث كلامنا فيه والقائلون بالتناسخ انما قالوا به في

وعلى تقدير تسليم كون ذلك التعلق ايضا فنقول ان النفس الانسانية لما كانت بدنية يجب ان يكون تشغلها بشيء في نحو بدنها
حيث ان شغلها وادراكاتها لا يتم الا بالآلات جسمانية فكيف تكون مجردة عن البدن بحسب فعلها بعد مفارقتها عنه و
كيف تكون تارة محتاجة الى البدن في افعالها وتارة مجردة عنه فيها وهل هذا الا تهافت وحيث عرفت ذلك فاعلم ان من جملة
البراهين الواضحة على هذا المطلب بطلان التناسخ ما اشار اليه بعض الافاضل ونحن نذكر تقضيه وهو ان يقال لا شك ان
النفس المستنسخة التي الكلام في جواز تناسخها قد حصلت لها في نحو البدن الاول فعلية ما في كمالاتها فهي بعد تعلقها بالبدن الثاني
اما ان يبقى لها تلك الفعلية في الجملة او لا تزول عنها رأسا وتصير بالقوة المحضة والاول خلاف الواقع وخلاف الحس المحسوس
حيث انا نعلم يقينا ان النفس في اول كونها ليس لها تلك الفعلية في كمالاتها اصلا بل انها في اول حدوثها درجة الطبيعة ثم تترقى
شيئا فشيئا بحسب استكمالات المادة حتى تتجاوز درجة النبات والحيوان وتحصل لها الدرجة الانسانية وايضا على هذا يلزم ان
تكون هي تتذكر شيئا من احوال البدن الاول واحوال ذاتها في ضمنه لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقية بعينه كما كان وهو
ايضا خلاف الواقع ولا يجدي القول بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن التعلق بذلك البدن الاول شرطا والاستغراق في تدبير البدن
الآخر مانعا وطول العهد منسيا لانا نقول انه من قبيل الخرافات والاباطيل ثم بذلك انه لو كان ما ذكره هذا القائل حقا لكانت
النفس في النشأة البرزخية والنشأة الاخروية لا تتذكر شيئا من ذلك وقد ورد في التنزيل واخبار المخبرين الصادقين عليهم السلام
خلاف ذلك والثاني ان زوال تلك الفعلية عنها وصيرورتها بالقوة بالنسبة اليها محال ايضا اذ يلزم ان تكون تلك النفس قد حصلت لها
فعلية ما اولا ثم ترجع الى القوة المحضة والاستعداد الصرف وان تكون نفس تجاوزت درجة النبات والحيوان رجعت القهقرى
الى المرتبة المنوية والمرتبة الجنينية حيث انها في اول كونها وتعلقها بالبدن بالقياس الى كمالاتها بالقوة المحضة وانقلاب ما بالفعل
من حيث هو بالفعل الى ما بالقوة المحضة من حيث هو بالقوة محال بالضرورة واما التمني الذي حكاه الله سبحانه عن الكفار بقوله يا ليتني
كنت ترابا فهو تمن لامر مستحيل مثل التمني الذي حكاه تعالى عنهم بقوله يا ليتنا نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل وبعبارة اخرى انا نعلم يقينا
انه لا يبقى للنفس المستنسخة تلك الفعلية بل تصير بالقوة وصيرورة الفعلية قوة محال بالضرورة وهذا البرهان على ما قررناه لا يخفى
على المستبصر المسترشد انه برهان واضح تام على هذا المطلب مبني على حدوث النفس وكذا هو كما انه جار في ابطال التناسخ جار بعينه
ابطال المسخ والرسخ والفسخ جميعا لكن الجاري منها في ذلك اظهر منه باعتبار حيث ان تعلق تلك الفعلية للنفس المستنسخة المنتقلة
الى الجماد مثلا بل الى النبات والحيوان ايضا ظاهر البطلان غاية الظهور لا يرتاب فيه من له ادنى مسكة والقول بانه ربما كانت
تلك الفعلية باقية لها في هذه الصور ولكن النفس المستنسخة الى الجماد او الى النبات او الى الحيوان ربما كانت تتذكر شيئا من احوالها السابقة

بيان آخر على بطلان التناسخ

الا انا لا نعلم ذلك ولا نفهم منها قوله غاية السقوط بل هو هذيان محض وكيف تكون هذه متذكرة شيئا منها ولا تكون النفس
المستنسخة المنتقلة الى الانسان الذي هو الكامل منها واشرف متذكرة لشيء منه اصلا بل ربما يقال ان النفس الانسانية المستنسخة
المنتقلة الى الجماد او النبات او الحيوان كما انه لا يبقى لها تلك الفعلية لا يكون لها قوة واستعداد ايضا للانسانية وبعيدا
الا ان يرجع لا يكون المحال اللازم على تقدير جواز ذلك صيرورة الفعلية قوة اذ لا قوة ايضا على هذا بل يكون ذلك المحال
انتفاء الفعلية راسا من دون انقلاب الى القوة ايضا وانتفاء الفعلية راسا مع كون محل تلك الفعلية وهو جوهر تلك النفس
المستنسخة باقيا بعينه ومع عدم طرو شيء منافٍ لتلك الفعلية من طارد عنه ونحو ذلك محال قطعا وبعبارة اخرى صيرورة
النفس المستنسخة الباقية بعينها نفسا ساذجة محضة بعد ان كانت لها فعلية ما محال قطعا لا يقال ما ذكرت من عدم طرو المنافي
للفعلية منها ممنوع اذ ربما كان المنافي لها هو احد من الامور التي جعلها بعضهم منافيا للتذكر كما ذكرت آنفا لانا نقول قد عرفت
ان القول به من الخرافات ثم انه من جملة الدلائل على بطلان التناسخ بالمعنى المتنازع فيه ما ادعاه بعض علمائنا كما نقل كلامه
في مبحث اشتغال الارواح بعد مفارقتها عن الابدان الى الابدان المثالية انه انعقد اجماع المسلمين قاطبة على بطلانه بل صار بطلانه
ضروريا من الدين وهذا الادعاء لو ثبت لكان هذا الدليل من اعظم الدلائل على بطلانه والله اعلم بالصواب ثم انه لما ذكرنا تمام
الدليل على بطلان التناسخ واخواته فلنرجع الى صوب المقصد الآخر فنقول **المطلب الثالث** في بيان حال النفس
الانسانية بعد خراب بدنها اعلم ان هذا المطلب مركب من مطلبين احدهما بقاؤها بعد خراب بدنها وهذا قد مر مستقصى فيما سلف
حيث اقيم الدليل العقلي والنقلي عليه فتذكر والثاني كيفية حالها بعده وهذا ايضا وان سبقت منا اشارة ما اليه ثمة في ضمن
نقل الاخبار الواردة في بقائها بعده الا انا نزيدك هنا بيانا ونقدم لذلك مقدمة تشتمل لذكر ما قالته الحكماء في معنى اللذة
والالم والسعادة والشقاوة وكذا لذكر ما قالوه في بيان كيفية حال النفس الانسانية بعد مفارقتها عن البدن فنقول قال
الشيخ في الشفاء في فصل المعاد وما يجري ان يحقق هنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اية حال ستصير
فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي
للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ونبينا و
مولانا محمد صلى الله عليه وآله وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني
وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها
الآن كما نوضح من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم

لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول وعلى ما نصفه عن قريب فلنعرف
حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا
يخصها واذى وشرا يخصها مثال ذلك ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم
الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها
وملائمها هو الخير واللذة الخاصة به وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل
فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله اتم وافضل والذي
كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه وحصوله له والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل والذي هو في نفسه اشد
ادراكا فاللذة التي له ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ
ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولا ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة
ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها
ادراك وان كان مؤذيا وفي الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان
لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة
وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه
لذة ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة تكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف
ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في عمره ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها وهذا
اصل وايضا فان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل
كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف
يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس
به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق تأذت به ورجعت الى غريزتها تأذت به مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقى
اعضاؤه فحينئذ تنفر عن الحالة العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهٍ للغذاء البتة بل كارها له وهو اوفق شيء له ويبقى عليه
مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل

سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالالم
العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير
عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئا من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة
الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا من التعلق بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها
هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به
ومنتقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه وصائرة من جوهره واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة
بحيث يقبح معه ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة اليها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركات
كما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة
السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول شيء واحد او قريب من الواحد
واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر ايضا تعرفه بادنى تامل وتذكر منك لما سلف بيانه فان النفس النطقية
اكثر عدد مدركات واشد تقصيا للمدرك واشد تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض ولها الخوض في باطن
المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك وكيف يقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية
ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومأنا اليه في بعض ما قدمناه
من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا
شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات اليقينية
ونسبة التذاذنا ذلك الى نسبة التذاذ الحس بتنشق روائح المذاقات اللذيذة الى التذاذه بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير
محدود وانت تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت بالشهوة ان كنت كريم
النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او
تعيير او بث قالة وهذه كلها احوال عقلية بعضها اصناف وبعضها تؤثر على ما يؤثر في اضدادها على المؤثرات الطبيعية ويصبر
على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء فكيف في الشيء البهي العالي الا
ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا عن

البدن وكانت النفس منا تنبهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل
انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي المرض
الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الالم بفقدانه كفاء ما يوجب
من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال
وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلنا مثل الخدر الذي اومأنا اليه فيما سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة الملابسة وجه
الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا
من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض
لحالة التي لا تشتهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية
بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة وهي اجل من كل لذة واشرف فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك
الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من
شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر
القوى بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب
البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب العلم
بالحدود الوسطى بها ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع رأيا اذ كل شوق يتبع رأيا وليس هذا الرأي للنفس
رأيا اوليا بل رأيا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد
الانفصال التام وقعت في هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فارقت
وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقة
والجاحدون اسوأ حالا لما اكتسبوا من هيئات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز
به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن
ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان
ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه
بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق

الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها ذاتها واية وحدة تخصها ذاتها وكيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف
ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا
العالم وعلائقه الا ان يكون اشد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات
الى ما خلفه جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك مقدمة وكأنا قد
ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق
بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة التوسط
وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوة الحيوانية فبان يحصل فيها هيئة الاذعان واما
للقوة الناطقة فبان يحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى
الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت القوى الحيوانية وحصل
لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الناطقة هيئة اذعانية واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها ان تجعلها قوية
العلاقة مع البدن شديدة الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس
على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن بل عن جهته فان التوسط
يسلب عنها الطرفين دائما ثم جوهر النفس انما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن
الشعور بلذة الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن او منغمسة فيه ولكن للعلاقة التي
كانت بينهما وهي الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال باثاره فيما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيها من ملكات مبدؤها
البدن فاذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كانت قريبة الشبه من حالها وهي فيه فبما ينتقص من ذلك تزول
غفلتها عن حركة الشوق الذي لها الى كمالها وبما يبقى منه معها تكون محجوبة عن الاتصال الصرف بمحل سعادتها ويحدث
هناك من الحركات المشوشة ما يعظم اذاها ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له وانما كان يلهيها عنها ايضا
البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها اذى عظيما لكن هذا الاذى
وهذا الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال
التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتمحي قليلا قليلا
حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة

الردية صارت الى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة
وان كانت مكتسبة للهيئات صح

للهيئات البدنية الردية وليس فيها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها الى مقتضاها
فتتعذب عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق
بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو
من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا الابدان
ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم
النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد السماوية عن ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل
جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها
في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا
وتقاسيه فان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم
شأنا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجودة في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست
الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احداهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانية
تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسمت في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم
في النفس لا الموجود في الخارج وكل ما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن له سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج
سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة الخسيسان
فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي
كانت لها كل التبري اذ لو كان قد بقي فيها من ذلك اثر اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ
ويزول انتهى كلامه واقول ومثله كلامه في الاشارات في كثير من تلك المطالب التي بينها ولعلنا نذكر فيما بعد بعض كلامه
فيه فلنتكلم اولا في شرح ما نقلنا عنه في هذا الفصل ثم نتكلم في المقصد فنقول الشيخ ذكره اولا بقوله يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو
مقبول من الشرع الى آخره ظاهره ان المعاد على قسمين قسم هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق
النبي عليه السلام وهو المعاد للبدن اي اعادة هذا البدن العنصري عند البعث واعادة الروح اليه مرة اخرى حيث كان
هذا القسم من المعاد لا استقلال للعقل في اثباته وكانت خيرات البدن وشروره اللتان كان الغرض من اثبات هذا القسم

من المعاد اثباتها معلومة لا تحتاج الى ان تعلم بالقياس البرهاني وكان مع ذلك قد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ونبينا
ومولانا محمد صلى الله عليه وآله وسلم حال السعادة والشقاوة اللتين بحسب البدن وحال تلك الخيرات والشرور البدنية فلا نتعرض
لاثبات هذا القسم من المعاد وقسم هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وللعقل سبيل الى اثباته وقد صدقته النبوة اي جناب النبي
عليه السلام ايضا وهو المعاد الروحاني والسعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس البرهاني اللتان هما حاصلتان للانفس بحسب ذواتها
وحقائقها وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما وادراكهما الآن لاجل كوننا متعلقين بالبدن العنصري الدنيوي منغمسين فيه
كما سنوضح في الاصول الآتية من العلل على عدم تصور ذلك والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في
اصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك اي السعادة البدنية بالنسبة الى السعادة الروحانية العقلية وان اعطوها
اليه وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة العقلية التي هي مقاربة الحق الاول تعالى شأنه على ما سنصفه عن قريب وحيث
كان الحال كذلك فلا بد من اثبات هذا القسم من المعاد بالقياس البرهاني فلنعرف اولا حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها
اي العقليتين ثم نتعرض لاثباتها للانفس لان السعادة والشقاوة البدنيتين مفروغ عنهما في الشرع الشريف فلا علينا ان لا نتكلم فيهما
وهذا بيان مراده واقول وفيه نظر قد اومأنا اليه في صدر الرسالة وهو انه ان كان المراد ان المعاد الجسماني مما لا يستقل في اثباته
العقل اصلا فهو ليس كذلك لما سنقيم فيما بعد ان شاء الله تعالى الدليل على اثباته جملة ونبين ان للعقل استقلالا في اثباته لاجل ان يعود
النفس الانسانية بعينها الى بدنها الاول الذي بعينه من حيث الاجزاء الاصلية لاجل وقوع الثواب والعقاب البدنيين الحسيين وان كان
المراد ان المعاد الجسماني وان كان مما يستقل العقل في اثباته جملة لكن لا استقلال له في اثبات ما ورد في الشرع من خصوصيات الثواب والعقاب
الحسيين الاخرويين وكذا من خصوصيات ما ورد فيه من الامور الحسية الواقعة في الآخرة وفي انه يجب ان يتبع الثواب والعقاب البدنيان على
تلك الاعمال والانهاج والكيفيات المخصوصة الواردة فيه بل ان اثبات ذلك موكول على الشرع كما هي مبينة فيه وان بيان تفاصيل
ذلك انما هو في الشرع وان كان العلم به من حيث الخصوصية والوجه الجزئي موقوفا على العيان والمشاهدة فهذا الاحتمال وان كان له وجه محتمل
لكنه خلاف ظاهر كلامهم بل هو بعيد عنه بمراحل ثم ان الحكماء الالهيين الذين اهملوا اثبات المعاد الجسماني وغيره والنظر على اثبات او نفي
منه فقط لكون السعادة العقلية اعظم من البدنية ان كان مرادهم انه حيث كانت السعادة العقلية اعظم من البدنية وكانت البدنية
مفروغا عنها في الشرع الشريف فلذلك اهمل الحكماء الالهيون اثبات الجسماني وحاصله التصديق بالجسماني في المعاد والاول خاصة
حيثما الا ان الجسماني منه لما كان مبينا في الشرع وكانت السعادة العقلية اعظم فلذا انهم صرفوا الى اثبات الروحاني وما اهملوا اثبات الجسماني

واما لو اثباته على الشرع كما نقله الشيخ فلا وجه في الحكم الا انه خلاف ظواهر كلامهم لان حوالة اثبات الحسنا منه على الشرع غير ظاهرة
من كلامهم المنقولة عنهم في ذلك كما نقلنا حقيقتها في صدر الرسالة حتى ما حكاه الشيخ هنا عنهم ولئن كان المراد انهم لم يوضحوا الاثبات
الروحاني واحالوا اثبات الحسنا مطلقا ولو بطريق الحوالة على الشرع لكون السعادة العقلية اعظم من البدنية كما هو ظاهر كلامهم ومنه
ما حكاه الشيخ عنهم هنا فتقييد مخالفة للشرع لا من اجل انكارهم الحسنا بل لاجل انهم لم يدعوا كونه مما نطق به الشرع وضروريا في الدين
كما بيناه في صدر الرسالة وقد عرفت الجماعة لان مفهوم لفظ المعاد والذي قالوا به لا يدل على ثبوت الحسنا فتذكر واتقيا انا
سلمنا ان السعادة العقلية اعظم من البدنية كما يظهر ذلك مما سيذكره الشيخ الان تكملة الاعظمية لا تكون منشأ لاهمال البدنية مطلقا
كيف واكثر ما نطق به الشرع فيه دلالة على البدنية خاصة وما نطق به في العقلية هو اقل قليل منه كما يظهر على من تتبع الايات والاخبار
والقول بان الخطاب فيما يدل على البدنية انما هو للعامة خاصة دون الخاصة من العقلاء خلاف الظاهر جدا كما ان القول بان السعادة
البدنية حيث كانت حسية جدا وليست لذة في الحقيقة بل انما هي دفع الالم فلهذا ينبغي ان لا يلتفت اليها بل ينبغي ان يلتفت الى
ما هو لذة حقيقية وهي اللذة العقلية لا يكاد يصح لان كون البدنية رفع الالم انما يسلم في اللذات الحسية الدنيوية ولا يسلم في اللذات
الحسية الاخروية وقياس الاخروية على الدنيوية غير معقول فهذه جملة من النظر الذي يرد على كلام الشيخ هنا فيما نقله وفيما حكاه
عن الحكماء الالهيين فتدبر ثم انه تعرض لتوقف حال السعادة والشقاوة العقليتين وقرر اولا لذلك اصولا ثلثة والذي ذكره في
الاصل الاول من تلك الاصول بقوله يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا الخ فيه تنبيه على ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا
كيف واذى وشرا والما كيفها وانما اورد في المثال اللذات والالام التي للقوة الحيوانية تنبيها على ظهورها حيث انه لا ينكرها احد وجودا
حتى انه قصر بعض الاوهام العامية اللذات والالام على اللذات والالام الحسية الحيوانية كما ينبه به كلامه الاتي ويدل عليه كلامه في
الاشارات كما ستنقله وكذا فيه تنبيه على ان كل هذه القوى النفسانية في كل اللذات والالام تشترك بنوع من الشركة في ان شعور تلك
القوة بموافقة تلك الامور وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها وان موافق كل واحد منها بالذات والحقيقة حصول الكمال الذي
بالقياس اليه كمال بالفعل وكذا الحال في الالم فانه لفقد ذلك وانما قال فان الشعور بموافقتها هو الخير واللذة الخاصة بها تنبيها على انه
اذا لم يكن هناك شعور بموافقتها وملائمتها لم يكن هناك لذة ولا خير بالنسبة الى تلك القوة وانه اذا كان لها شعور بها كانت
هناك لذة ويعبر عنها بالخير ايضا وانما قال وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال
بالفعل تنبيها على ان الشعور بموافقة الموافق الذي هو اللذة والكمال بالفعل انما يكون لذة اذا كان لها شعور بحصول ذلك اللذيذ

وبالجملة

والكمال ووصوله اليه وعلى ان ذلك الكمال ايضا يختلف فقد يكون كمالا في الواقع او بحسب الاعتقاد فقط فلا يكون الشعور
بحصول اللذة ولا خيرا له وقد يكون كمالا بالقياس اليه بان يعتقد كونه كمالا له سواء كان كمالا له في الواقع او لم يكن في كون
الشعور بحصول اللذة وعلى ان الكمال الذي يكون الشعور بحصوله لذة ينبغي ان يكون كمالا بالفعل لا بالقوة ومنه يتحصل التنبيه على
ماهية اللذة حيث يحصل ان اللذة ويعبر عنها بالخير ايضا هو الشعور بموافقة الموافق الذي هو حصول الكمال الذي هو كمال بالقياس
اليه وهو كمال بالفعل وكذا يتحصل منه التنبيه على ماهية الالم فانه بخلاف ذلك وهذا الذي يظهر منه من التنبيه على ماهية اللذة والالم
قريب مما ذكره في الاشارات في التنبيه على ماهيتهما قال تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث
هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد قال المحقق الطوسي في شرحه اما الادراك فقد مر شرحه
واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا
بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز
وانما اوردهما معا لنقصان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال
لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ
للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى الشيء وهو لا يعتقد كماليته
وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير
ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ويليق به بالقياس
الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي براءة ما له من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار
كونه مؤثرا خيرا والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وافرد ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك
لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو بها كمال وخير فهذه ماهية اللذة وتقابلها
ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منهما
ذكره في هذا الموضع انتهى كلامه وانت بعدما احطت بما ذكره المحقق الطوسي في شرحه يظهر لك بيان تقارب ما ذكره الشيخ في
الكتابين في المعنى المحصل لماهية اللذة والالم وان كان بين ما في الكتابين تغايرا في بعض العبارات ومن جملته انه اطلق في
الشفاء لفظ الخير على اللذة وفي الاشارات على الكمال والامر فيه سهل واما ما ذكره في الاصل الثاني فهو تنبيه على ان مراتب

اللذات وكذا مراتب الالام مختلفة متفاوتة باعتبار تفاوت الكمالات التي حصولها لذة وفقدانها الم فبعضها افضل
واتم وبعضها اكثر وبعضها ادوم وبعضها اوصل وبعضها اكمل وبعضها اشد الى غير ذلك من وجوه التفاوت والاختلاف التي
كلها ثابتة لا سترة فيها وما ذكره في الاصل الثالث فهو بالحقيقة تفريع على ما ذكره في الاصل الاول من التقييد بالشعور بالموافقة
والتقييد بحصول الكمال وتنبيه على فائدة القيدين في تعريف اللذة وبيان فائدتهما في تعريف الالم بالمقايسة وتنبيه على
انه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال بحيث يعلم انه كائن ولذيذ لكن لا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل وما لم يشعر به
لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه كما في العنين بالنسبة الى لذة الجماع والاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة فانه وان كان
يتيقن ان في هذه الامور لذة الا انهم لا يتوقون اليها ولا يلتذون بها لاجل عدم شعورهم بها وعدم حصولها لهم ومنه يعلم ان الواصفين انما
لا يلتذ بالصحة والسلامة مع كونها كمالا حاصلا له لان الشعور بحصول الكمال الذي هو المعتبر في حصول اللذة غير حاصل له بسبب
استقرار المحسوسات بين يدي النفس عن جانب وبالجملة فهو انما يشترط الشعور والحصول جميعا كما في الصور الاولى وتداوي الشعور فقط كما في
الصورة الاخيرة فيشق اللذة فلهذا قيد في مفهوم اللذة بقيد الحصول والشعور ومنه يعلم وجه التقييد بهذا ذلك في مفهوم الالم ايضا
فان صاحب الجنة مثلا اذا لم يتأس وصل الاسقام ولم يعرض له آفة ربما لم يتالم عن تناول المكروهات الردية ولم يحترز
عنه لعدم شعوره بها مع العلم بكونها مؤلمة ومن ذلك يظهر انه يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان
المبادي الاولى والملائكة المقربين عادموا اللذة وبالجملة يجب ان لا يتوهم العاقل ان اللذات مقصورة على اللذات الحسية الجسمية
وان ليس في الوجود لذة عقلية وان الملاء الاعلى ليس لهم لذة فان من يتوهم ذلك فحاله كحال العنين والاكمه والاصم بل كحال الحمار
حيث انه انما يدرك تلك اللذة الحسية في بطنه وفرجه فقط ولا يتوهم لذة اخرى الا عقلية ولم يحصل له ذلك الكمال مع انه لا نسبة
للذة العقلية الى هذه اللذة الحسية فان اللذات كما ذكره في الاصل الثاني متفاوتة واللذة العقلية اعلى من الحسية من كل
وجه كما سيجي بيانه وهذا المطلب الذي بينه الشيخ هنا بعبارة وجيزة قد بينه في الاشارات بكلام ابسط قال وهم وتنبيه انه قد يسبق
الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن
ان ينبه من جملتهم من له تميز ما فيقال لهم اليس الذ ما تستطيبونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم
تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينقبض اليد عنهما مراعاة للحشمة فتكون

حشمه

مراعاة

مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة من هناك عن المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه
على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع و
العطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد
دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية
على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكها على صاحبه
وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها
فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية ولا يجوز ان يصغى الى قول
من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل
الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها انتهى كلامه
وبالجملة فتسليم ما ذكره في الكتابين ان اللذات العقلية اعظم من اللذات الحسية وهو المطلوب وما ذكره في الاصل الرابع هو بالحقيقة
تفريع على ما ذكره في الاصل الاول ايضا من التقييد بحصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل وتنبيه على فائدة هذا
القيد في تعريف اللذة بل تفريع عليه وعلى ما ذكره فيه من التقييد بالشعور ايضا في تعريف اللذة وبالجملة فهو تنبيه على انه قد يتيسر
للقوة الدراكة الكمال والامر الملائم لها الا انها لا تستلذه لحصول مانع ادت على انها كالنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه ككراهية
بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم تكرهه ولا تستلذه ايضا كالخائف يجد الغلبة واللذة
فلا يستلذها وما ذكره في الاصل الخامس هو بالحقيقة تفريع على ما ذكره في الاصل الاول ايضا من التقييد بالشعور وتنبيه على فائدة
ذلك القيد في تعريف الالم بل تنبيه على فائدة ذلك القيد وقيد حصول ضد الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال جميعا في تعريف
الالم حيث يظهر منه ان المعتبر في الالم هو الشعور بحصول ضد ما هو الكمال بالقياس اليه وهذا ظاهر في المثال الذي ذكره اولا و بالثاني
ويظهر منه في مثاله الثاني ان ذلك تنبيه على فائدة ذلك القيد او ذينك القيدين في تعريف اللذة والالم جميعا وكيف كان
فهو تنبيه على انه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولكن لا تحس به ولا تتنفر عنه ولا تتالم منه لحصول عائق
عن ذلك حتى اذا زال العائق ورجعت الغريزة تاذت به وتالمت كالممرور فانه ربما لم يحس بمرارة فمه الى ان
يصلح مزاجه ويستنقي اعضاؤه فحينئذ يتنفر عن الحالة العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة بل كارها له

وهو او فوق شيء لم يبق عليه مدة طويلة فلا يلتذ بالغذاء فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه واشتد جوعه وشهوته
للغذاء فيتألم من فقدان الغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل بسبب الالم العظيم مثل احتراق النار وتبريد
الزمهرير الالم الحسي متوقف فلا يتاذى البدن به ولا يتألم حتى تزول الآفة فيحس بالالم العظيم والى هذا اشار بقوله
التي اعتبرت في ماهية اللذة والالم لا يرد نقضا لا على تعريف اللذة ولا على تعريف الالم وقد زاد في الاشارات في البيان
وزاد قيدا آخر به يندفع النقوض عن تعريف اللذة والالم فقال شيئا اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنائنا بما سلف عنا اذا
لطفنا لفهم زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فان الذائق المكيف بما فارغا كمن
ان لا يشعر بالشرط اما عن الالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلواء عن القرع فمثل الممتحن بالطعام اللذيذ وكل منهما اذا
ما نفعه عادت لذته وشهوته وتاذى بتأخره عما هو الان يكرهه تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في
من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم انتهى وهذا الذي ذكرناه انما هو الكلام في بيان
الاصول الخمسة التي اصلها ثم ان الشيخ بعد ما قرر تلك الاصول قال فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان نتصرف الى الغرض الذي نؤمه
فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا الى آخر ما ذكره ومقصوده من ذلك انه حيث تقررت هذه الاصول وتقرر
ان مراتب اللذة متفاوتة بعضها اعلى من بعض وان في الوجود لذة عقلية هي اعلى من اللذة الحسية فيجب ان نبين ان اللذة العقلية للنفس
الناطقة الانسانية ما هي وانها باية جهة والى اي سبب اعلى من الحسية حتى يعلم بالكناية وجود الم عقلي ايضا وانه اشد من الحسي بيان ذلك
ان معنى اللذة هو الشعور بحصول الكمال الذي هو بالقياس الى المدرك كمال بالفعل فشعور النفس الانسانية ايضا بحصول الكمال الخاص لها
يكون لذة لها وكمالها الخاص بها من حيث هي ذات مجردة ان تصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض
في الكل مبتديا من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا من التعلق بالابدان ثم الاجسام
العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله فتنقلب مع كونها
عالما صغيرا مشاهدا فيه العالم الاكبر شاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والكمال الحق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة
في سلكه وصائرة من جوهره وبعبارة اخرى كما ذكره في الاشارات ان الكمال الخاص بالجوهر العاقل ان تتمثل فيه جلية الحق
الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتديا بعد الحق الاول
بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات وحيث كان كمالها الخاص بها

ماذا

ماذا يكون شعورها به هو لذتها العقلية والشعور بضده المها العقلي وبيان الثاني انه لا نسبة في اللذة فيما بين هذا الكمال الخاص بها
بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخر الحسية كتكيف العضو الذائق والشام واللامس مثلا بالكيفية الملائمة المحسوسة الذي هو كمال
القوة الشهوانية وكتكيف النفس الحيوانية بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى تحصل من المغضوب عليه الذي هو كمال القوة
الغضبية وكتكيفها بكيفية ما ترجوه او ما تذكره التذاذا الذي الاول منها كمال القوة الواهمة والثاني كمال القوة الحافظة الى غير ذلك
من الكمالات بالقياس الى سائر القوى الحسية الجسمانية كان هذا الكمال الخاص بالنسبة الى تلك الكمالات بحيث يقبح ان يقال انه افضل
واتم منها من جميع الوجوه واقوى كيفية واكثر كمية من جميع الجهات والاعتبارات بل لا نسبة له اليها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما
وكثرة وسائر ما يتم به دوام التذاذ المدركات كما ذكرناه في الاصل الثاني واما الدوام فكيف تقاس الدوام الابدي الى
الكمال العقلي بدوام المتغير الفاسد الى حصول الكمالات الاخر واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح
كما في كمال القوى الحسية حيث ان الحس لا يدرك الا الكيفيات التي تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره بالقياس الى ما هو سار في جوهر
قابله كما في الكمال العقلي حيث ان العقل يصل الى كنه المعقول فيجعل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي وليس في جوهر معقول
حتى يكون كانه هو هو بلا انفصال اذ العاقل والمعقول شيء واحد او قريب من الواحد واما كثرة المدرك في نفسه فالادراك العقلي
الكامل فادراك الحيثية واما انه اشد ادراكا فلان العقل يتوغل باطنه وتذكر منك بالسلف بيانه فان العقل الناطقة اكثر عددا للمدركات حيث
ان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها
والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان كثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين وكذا الاشد
تقضيا للمدرك واشد تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض وله الخوض في باطن المدرك وظاهره فاذا كانت
حال الكمالات العقلية هذه وحال الكمالات الحسية كما قدمنا وكانت اللذة التابعة لها بنسبة الكمال كما تبين انها بحسب الاصل الثالث ان اللذة
الى اللذة بنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك كانت اللذة العقلية اقوى كيفية واكثر كمية من جميع الجهات من الحسية
بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك وكيف تقاس هذه اللذة العقلية باللذة الحسية والوهمية والغضبية مثلا وكيف
يقاس الالم العقلي بالالم الحسي ايضا وتذكر هنا بيان ما رامه هنا وقوله ولكن في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحس
بتلك اللذة الى آخره فالظاهر انه تنبيه على حل اشكال يرد على هذا الموضع بيانه ان الكمال الذي كل قوة تشتاق اليه كمالها الخاص بها وتتالم
بحصول ضده لها كالباصرة مثلا فانها تشتاق الى النور وتلتذ بالشعور بحصوله لها وتنفر عن الظلمة وتتالم منها فان كانت للعقول

كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتالم لحصول الجهل الذي هو ضدها وبيان الحل ان سبب ذلك هو انتفاء
شرط اللذة بها وكذا شرط الالم من الشروط المتقدمة في الاصول المذكورة اما شرط اللذة فمن جهة انه قد تقرر انه قد يتيسر
للقوة الدراكة كمال وامر ملائم وهناك مانع او شاغل للنفس فلا تلتذ به بل ربما كرهته وهذا انما هو متحقق حيث ان اشتغال النفس بالمحسوسات
حال كونها في ضمن البدن يمنعها الالتفات الى المعقولات وانغمارها في الرذائل البدنية يشغلها عن الاقبال الى المعقولات والشعور بها
ولاجل ذلك لا تلتذ بتلك المعقولات ولو كانت حاصلة لها فانها ما لم تقبل اليها لم تجد ذوقها فلم تحصل لها شوق اليها فلم تلتذ بالشعور
بحصولها لها واما شرط الالم فمن جهة انه قد تقرر في تلك الاصول ايضا انه قد يحصل للقوة الدراكة سبب الاذى والالم لكنها لا تتاذى منه
لحصول عائق منه وهذا ايضا حاصل هنا فان اضداد الكمالات العقلية وهي الجهالات بها لما كانت مستترة الوجود غير متحددة وكانت النفس
الانسانية مشتغلة بغيرها غير شاعرة بها كما انها غير شاعرة بتلك الكمالات ايضا فلم تكن مدركة لتلك الاضداد فلم تكن متالمة بها وهذا بيان
محصل مرامه واما تحرير كلامه فهو انه قال ولكن في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل الحسية البدنية لا نحس بتلك اللذة العقلية اذا
حصل عندنا شيء من اسبابها تلك اللذة لاجل فقدان شرطها كما اومأنا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول الخمسة ولذلك لا نطلب تلك اللذة
ولا نحن اليها ولا نشتاق اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا ونطالع شيئا من تلك اللذات
انفسنا وشعورنا بتلك الكمالات ولذاتها نوعا من الشعور ونطالع شيئا من تلك اللذة فحيث كان الخلع غير تام والتنفس غير كامل
لم ندرك تلك اللذة ادراكا كاملا ايضا بل ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات العقلية واستيضاح
المطلوبات اليقينية ونسبة التذاذنا بذلك الى الالتذاذ بادراك حقائق تلك المعقولات والوصول اليها كنسبة التذاذ الحس بتنشق
الروائح المذاقات اللذيذة الطيبة ايضا الى الالتذاذ بتطعمها وتخيلها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وغير متناه وتنبيهنا باذكارنا
انك اذا كنت تتامل عويصا عقليا يهمك وعرضت عليك شهوة بدنية حيوانية وخيرت بين الظفر بالعويص او الظفر بتلك الشهوة
والظفر بتلك الشهوة استخففت بالشهوة واثرت الظفر بالامر العويص على الظفر بها ان كنت كريم النفس فهذا الكلام
لك في ضمن هذا البدن ان اللذة عقلية وانك تدركها وتؤثرها على اللذة الحسية بل الانفس العامية ايضا تكون لها
الى آخره فانها ايضا قد تترك الشهوات المعترضة لها التي هي لذات حسية وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح او خجل
او تعيير التي كلها آلام عقلية وما لحقه فالاحوال العقلية تؤثر على اضدادها الجسمانية ويصبر لها على المكروهات الطبيعية فيعلم
من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء فكيف في الاشياء البهية العالية الا ان الانفس الخسيسة تحس

بالحق

بالحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير وهذا شرح كلامه هنا وقد اشار في الاشارات
الى انه قد يوجد حظ وافر من اللذة الحقيقية العقلية للنفس وهي في ضمن البدن قال وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس
في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن
منهم فيشغلهم عن كل شيء ثم قال والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تغلظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا
روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى
حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا انتهى كلامه وقوله واما اذا انفصلت عن البدن وكانت النفس قد
تنبهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله الى آخر ما ذكره بيان لان النفس الانسانية وان كانت حين كونها متوغلة في
البدن غير مدركة للذاتها العقلية والآمها العقلية حق الادراك الا انها بعد انفصالها عن البدن ومفارقتها عنه تكون مدركة
حق الادراك لتلك اللذات ملتذة بها متألمة بتلك الآلام وبيان ذلك في الالم ان النفس الانسانية اذا انفصلت عن البدن وكانت
تنبهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة اليه مشتاقة اليه اذ عقلت بالفعل ان ذلك الكمال موجود
لها الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المريض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي المرض الاستلذاذ
بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة كما تقرر في الاصول المتقدمة عرض لها حينئذ من الالم بفقدانه
ذلك الكمال كفاء ما يعرض من اللذة العقلية التي اوجبنا وجودها لها لو كانت له ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك الالم هو الشقاوة
العقلية والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج بطراوتها نسبة للنار الروحانية
التي هي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة الى النار الجسمانية فيكون مثلها في عدم ادراكها لذلك الالم اوان حين كونها
في البدن مثل الخدر الذي اومأنا اليه فيما سلف من الاصول او الذي قد عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن
الشعور به فلم يتاذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما بيان ذلك في اللذة فلان النفس الانسانية اذا انفصلت
عن البدن وكانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال التام الذي
لها ان تبلغه اي يكون حصول ذلك الكمال لها كالمذكور في انها كانت مناسبة لها وخرجت الى ان تبلغه بلغته بعد مفارقة البدن وادركته
والتذت به لذة عظيمة اعظم من كل لذة حسية ومثلها في انها لا تدرك تلك اللذة في البدن وتدركها بعد المفارقة عنه مثل
الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض الحالة المشتهية وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة والاشارة
الى ان تلك اللذة العقلية الحاصلة للنفس بعد مفارقتها عن البدن لذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل

اما العطية التي هي الجواهر الحية المحضة والملائكة المقربين وهي اجل من كل لذة واشرف فهذه هي السعادة الحقيقية العقلية
وتلك هي الشقاوة الحقيقية العقلية وقوله وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين انما غرضه منه ان تلك الشقاوة
ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل لبعضهم وانها فيمن تكون له مختلفة المراتب ايضا وبانه لم يذكر تلك الشقاوة التي ذكر انها
تكون متعذر للنفس لكمالها الذي من شأنها الذي هو معشوق لها ليست لكل واحد من الناقصين عن الكاملين بل للناقصين الذين
اكتسبوا في حال البدن للقوة العقلية الشوق الى كمالها ثم حجبوا عن ذلك الكمال وذلك لان الشوق والتشوق هو عند ما تحقق
لهم وتحقق عندهم ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل ادراك الموجودات بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك الاكتساب
للتشوق او التشوق ليس في النفس من حيث هي نفس بالطبع الاول والا لكانت كل نفس مكتسبة لذلك متشوقة اليه وهو خلاف الواقع
حيث ان بعض النفوس الناقصة نفوس ساذجة صرفة لم تكتسب تشوقا اصلا كما الى كسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل ليس في
بالطبع الاول ايضا وهو ظاهر ولا ايضا ذلك الاكتساب للتشوق والتشوق في سائر قوى النفس بالطبع الاول حتى يكون كونه فيها
بالطبع سببا لتشوق النفس الى كمالها الذي من شأنها من دون اكتساب لذلك لان تشوق تلك القوى الى كمالاتها وشعورها بها انما يكون
ايضا بعد حصول اسباب ذلك التشوق والشعور لا بالطبع مع ان تشوقها الى كمالاتها كيف يكون سببا لتشوق النفس الى كمالها مع ان كمال
تلك كمالاتها مخالفة لكمال النفس وليس بينهما ربط ليكون التشوق الى احدهما سببا لحصول التشوق الى الآخر فظهر من هذا ان الاكتساب
للتشوق والتشوق انما يكون للنفس التي كانت في حال البدن في مرتبة العقل بالملكة بالنسبة الى الكمال المعشوق لها ولو كانت
بالنسبة الى غير ذلك الكمال في المراتب الأخر واما النفوس والقوى التي فيها [illegible] ساذجة صرفة التي في مرتبة العقل الهيولاني
بالنسبة الى حصول الكمال الذي من للنفس المعشوق لها كنفوس البله والمجانين والصغار الذين لم يكن لها كمالات ولذات لكونها
هيولى محضة موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث ويرسخ وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة
النظرية ان هنا امورا يكتسب العلم بها بالحدود والوسط مما علمت وبالجملة اذا تحقق عنده بان هنا امور الكل وعرفت انها وكانها
موجودة في الخلقة ولم يتوقف من الجهل الآخر الذي يكون موقوفا منه ما اكتسب واما قبل ذلك التبرهن وكون النفس في مرتبة العقل
الهيولاني بالنسبة الى ذلك الكمال الذي هو ولو كانت بالنسبة الى غير ذلك في المراتب التي بعد العقل الهيولاني فلا يكون لها هذا الشوق
لان هذا الشوق يتبع رأيا اذ كل شوق يتبع رأيا فاذا لم يحصل الرأي لم يحصل الشوق وليس هذا الرأي للنفس رأيا اوليا بل رأيا مكتسبا
كما عرفت فليس لهذه [illegible] ذهبا العرفة بشوق الى الكمال الذي ليس لها الم وتأذي بسبب فقدانها اياه والشقاوة عن هذه الجهة

ومثلها

ومثلها مثل العنين بالقياس الى لذة الجماع والاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة فانهم لا يتأذون بفقدان
هذه اللذات لعدم شوقهم اليها بل النسبة اعدم بكثير بل لا نسبة اصلا واما هؤلاء المكتسبون للرأي المستتبع للشوق الى الكمال الخاص
للنفس فهم اذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا فارقت عن البدن ولم تحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال
عن البدن الكمال والتمام الذي من شأنها ان تبلغه لو اكملت وقعت من الوصول الى ذلك الكمال المعشوق لها ولم تنل ما وجب منه
فخابت وخسرت ووقعت في هذا النوع من الشقاء الابدي الذي تختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب التشوق الى ذلك الكمال و
حرمانها منه وكذا بحسب اختلاف مراتب الكمالات المفقودة لكل نفس نفس فكلما كان الشوق اعظم والكمال المفقود اكمل والحرمان
ابلغ كان الالم اشد والحسرة ادوم واعظم وانما كان هذا الشقاء ابديا لا يزول لانه لا يجبر ولا يزول سببه فان ما [illegible] الملكة
العقلية التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل لا شك انها تكتسب بالبدن لا غير ولذا فرض انها في زمن البدن
ادراكا مخصوصا بها من دون مشاركة البدن ومعاونته لها في ذلك وقد فرض انها فارقت البدن فلم يمكن لها تحصيل تلك
الملكة ثانيا حتى يمكن لها الاستكمال مرة اخرى وزوالها هو سبب لهذا الشقاء ويتيسر لها الانقطاع مع ظهور حصول العلم بتلك
المعلومات التي فقدت لنفس العلم بها ليس ضروريا حتى يحصل لها العلم بها مرة اخرى ويزول عنها الشقاء فانه لو كان ضروريا
بعد الموت لكان ضروريا حين كونها في البدن ايضا فكان حاصلا لها والمفروض خلافه ثم ان هؤلاء الناقصين الذين يكون
لهم هذه الشقاوة الابدية بحسب التحليل من النظر صنفان صنف هم معرضون عن السعي في كسب الكمال الذي ان في كسب الكمال
الخاص بالنفس الانسانية وهذا بالاطلاق شامل للمعرضين والمهملين جميعا اما المعرضون فهم الذين كان تقصيرهم ذلك بسبب
انهم مع كون بهم للتشوق الى ذلك الكمال ومعرفتهم بانه تهم النظري الفاخر لانهم كان خاصا بهم لم يشتغلوا باكتسابه فلم يكتسبوه
ولا اكتسبوا ما ايضا ذلك الكمال ايضا الا انهم اشتغلوا بما يكرهم عن اكتساب الكمال مما ليس معاندا له كبعض الامور الدنيوية فصاروا
معرضين عنه مقصرين فيه واما المهملون فهم الذين كان تقصيرهم ذلك بسبب انهم مع كون بهم لذلك التشوق لم يشتغلوا باكتساب
الكمال ولا بكسب ما يصرفهم عنه ولا بكسب ما يضاده وتكاسلوا في اقتناء الكمال فصاروا مقصرين فيه سواء تكاسلوا في اقتناء غير الكمال
ايضا مطلقا ام لم يتكاسلوا فيه بل اشتغلوا في الجملة بما ليس معاندا له ولا بصارف عنه من الامور الدنيوية وصنف هم المعاندون
الجاحدون المتعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقة وهذا ايضا باطلاقه يشمل ما اذا كانت تلك الآراء الفاسدة [illegible]
[illegible] او جدلية سواء كانت ناشئة من رأي ذلك الجاحد نفسه او كانت مبنية على التقليد لغيره وما اذا كان الجحود من العناد
او طلب الرياسة والشهرة ونحو ذلك وما اذا كان الجاحد مع كونه به للتشوق الى كماله منذ اول فطرته واعترافه بانيته بحيث يكون

له اعتراف بحقيته ايضا في الحق باطنا لكنه كان جاحدا لمهية ذلك الكمال ظاهرا لا تفصيلا ولا اجمالا كما قال تعالى في شأن
بعض الجاحدين وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم او لم يكن له اعتراف بحقيته اصلا كما في صورة الجهل المركب وبالجملة فالمستفاد من
كلامه ان كل هؤلاء الناقصين من الاصناف المذكورة يتعذبون واما بتعذبهم لكسب فهم الى الكمال الذي فات عنهم وانه انما
حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البترا وانما حصل القصور لهم من حيث
قوتهم النظرية ومن حيث طرو حالة عليها جعلت قوتهم النظرية قاصرة وتلك الحالة في اولئك المعرضين هيئة وجودية صارفة عن اكتساب
الكمال ولم يكن مضادة له وفي الجاحدين هيئة وجودية مضادة واما في المهملين فلا هذه ولا تلك بل هي الكسل سواء اعتبرته
امرا وجوديا او امرا عدميا ثم انه تستتبع تلك الحالات حالات أخر هي في المعرضين والمهملين حالة الجهل البسيط بالمعلومات الحقة
وهي حالة عدمية تقابل العلم تقابل العدم والملكة وفي الجاحدين الحق والتي تحصل فيما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا
الى شبهة او تقليد او عناد او نحو ذلك وهذه امر حالة وجودية تقابل العلم تقابل التضاد وهي المسماة بالجهل المركب لانه جهل بالشيء
الواقع مع الجهل بانه جاهل سواء كان الجهل باطنا وظاهرا جميعا كما في بعض الجاحدين او ظاهرا فقط كما في بعضهم كما اشرنا اليه ذلك
ثم ان اشد هؤلاء الاصناف الثلثة حالا هم الجاحدون لانهم اكتسبوا هيئات مضادة للكمال سواء كانت تلك الهيئات هيئات اولية او
ثانوية ثم المعرضون ثم المهملون وكل هؤلاء الاصناف ايضا مختلفون في التعذب بحسب اختلاف مراتب الجحود والاعراض والاهمال
وحيث كان المفروض في كل التعذب دائما كيف لم يكن تلك الهيئة الطارية على القوة النظرية التي هي سبب لقصورها ونقصانها
لتألمها وتعذبها حالة مستحكمة مستقرة راسخة صارت هي صورة لجوهر النفس باقية ببقائها والالم لكن التعذب دائما بل يمكن ان يكون تلك
الشقاوة الذي بسببه منقطعا منجرا بزوال تلك الحالة وتشتتها فشيئا ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق الطوسي ره في شرح كلام الشيخ في
الاشارات بعد قول الشيخ ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان
بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم به التعذب وقال المحقق الطوسي في شرحه هكذا يريد بيان مراتب الاشقياء وقدم لذلك مقدمة
وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي
كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة ثم ذكر ان كونها ذاك الى اسباب النقصان وكل
واحد منها بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور
بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم
به التعذب لان الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا

الفصل

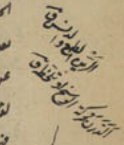
الفصل لكنه ايضا يندرج تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية من النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام
والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي تكون بسبب غواش غريبة
وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها وتختلف مدة
الزوال وضعفها ودون تلك الرذائل وبطوءه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين انتهى كلامه ره
وانت تعلم ان كان في بعض ما ذكره كالنظرية غير الراسخة الا انا نقلنا كلامه بتمامه لاشتماله على فوائد اخر وشواهد اخرى فيما نحن بصدد بيانه
فتدبر وحيث عرفت ان ما ذكره الشيخ هنا انما هو القصور من حيث القوة النظرية بسبب طرو حالة عليها مع كون الغريزة تامة سليمة
في كسب الكمال وان المستفاد منه الفرق بين الحالة الراسخة وغير الراسخة كما يظهر ذلك مما نقلنا من كلام المحقق الطوسي ايضا ظهر لك انه
لو كان القصور من حيث القوة النظرية لكن من جهة نقصان الغريزة في كسب الكمال بعد ان كانت الغريزة منذ اول الفطرة سليمة تامة
في الجملة بحيث اكتسبت الشوق الى الكمال المعشوق لها في الجملة لكن لم تكتسب لنقصانها فذلك النقصان ايضا ان استتبع هيئة راسخة
كانت صورة للنفس باقية ببقائها مضادة لها منافية لحقيقتها يكون التعذب بها ايضا دائما كما في صورة الجهل المركب المضاد
لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها وان لم يكن كذلك فيمكن انقطاع ذلك التعذب وانجباره بل ربما لم يكن به تعذب
ايضا ثم ان قول الشيخ واما انه كم ينبغي ان يحصل عند الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة
وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه الا بالتقريب لما تبين سابقا كيفية السعادة والشقاوة العقليتين من جهة القوة
النظرية وان السعادة العقلية تحصل بالشعور بحصول الكمال الخاص للنفس الانسانية والشقاوة تحصل بالشعور بفقده وانا ان لم
ذلك الكمال بالذات وان الذاتية مرتبة من الكمال العلمي يكون حصولها للنفس منشأ للسعادة العقلية وحصول ضدها لها منشأ للشقاوة العقلية
فقال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند الانسان من تصور المعقولات اي من التصور بالمعنى الاعم الشامل للتصديق بالمعقولات اي كم
ادراك كان خاص بالنفس الانسانية حتى يجاوز الانسان بسبب ذلك الكمال الحد الذي في مثل ذلك الحد تقع هذه الشقاوة وفي تعديه
وجوازه والترقي منه الى حد آخر فوقه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه وانصرح به واعينه تعيينا لخفائه ولا كان الا [illegible]
بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادي المفارقة التي هي مباد فاعلية لوجودها ولوجود غيرها من الاشياء اي
تلك المبادي مبادي لها تصورا حقيقيا بالكنه ان امكن والا فبوجه يمتاز به عما عداه وتصدق ايضا بها تصديقا يقينيا بوجودها عنده
بالبرهان وان تعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الحركات الجزئية التي لا تتناهى ومن ذلك تعرف [illegible]
تتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه [illegible]

العناية الازلية التي نظام الكل على طبقها وتتصور كيفية تلك العناية وان تتحقق ان الذات المتقدسة لكل الذوات المبدأ الاول
تعالت ذاته وجود بحيث ذاته واثبته وحدة بحيث ذاته وكيف ينبغي ان توصف تلك الذات المقدسة عن التغير حتى لا يتغير بكثرة بوجه
من الوجوه في آثاره وصفاته وافعاله وكيفية صدور الكثرة من تلك الذات المقدسة الواحدة بالذات وكيفية ترتيب نسبة
الموجودات اليه وبالجملة ان تتحقق عند النفس الانسانية وجود المبدأ الاول تعالت ذاته وصفاته وافعاله على ما هو الواقع بتحقيق
البرهان ولا يخفى ان ما ذكره الشيخ في تحديد ذلك الكمال مع كونه تحديدا بالتقريب كما ذكره فيه اشكال ايضا يعرف بالتامل الصادق
والاظهر ان يكتفي في تحديده بما يدل عليه العقل ونطق به الشرع انه هو الايمان بالله تعالى وبآثاره وصفاته وافعاله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر وبجميع ما جاء الرسل به من عند الله تعالى اي الايمان والتصديق بذلك بحيث يعد المصدق به مؤمنا كيفما
كان فبعد حصول اصل ذلك الكمال على ما حده الشيخ او حددناه اذا ازداد النفس استبصارا فيه ازداد السعادة استعدادا
كما انه كلما ازداد تمحضا عن ذلك الكمال ازداد بعدا عن السعادة وقربا من الشقاوة وكان ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم الادنى
الحسي وعلائقه حتى يحصل له تلك السعادة الا ان يكون شديد العلاقة مع ذلك العالم الاعلى الحقيقي كما فيما بعد مفارقة النفس عن
البدن وكذا في خرق البدن لبعض النفوس الكاملة فصار لشبث لهم تلك الشدة من العلاقة شوق لهم الى ما هنالك من العالم الحقيقي وعشق
لما هنالك فيفقده ذلك عن الالتفات الى ما خلفه مما في العالم الحسي جملة فتحصل له السعادة رزقنا الله تعالى اياه وسائر المؤمنين
انه جواد كريم وقوله ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك مقدمة كما قد
ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير روية ان حال السعادة والشقاوة العقليتين
بحسب القوة النظرية للنفس ان حال السعادة بحسب الملكة العلمية وحال الشقاوة بحسب الجهل اشار الى ما يتبين منها حالهما بحسب
القوة العملية لها ان حال السعادة بحسب الملكات والاخلاق الحسنة وحال الشقاوة بحسب الملكات الردية فذكر اولا ان هذه السعادة
الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس يعني ان السعادة العقلية كما انها تكون باصلاح الجزء العلمي من النفس وكمال قوتها النظرية
اي حصول العلوم اليقينية الحقيقية لها ولذلك الشقاوة العقلية بخلافها كذلك تكون السعادة العقلية باصلاح الجزء العملي وكمال
قوتها العملية وحصول الاخلاق الحسنة لها ايضا والشقاوة العقلية بخلافها وانه بحصول كلتي السعادتين العقليتين جميعا تحصل
السعادة الحقيقية التامة الكاملة فانها السعادة التي يحصل بها كمال جوهر النفس جميعا وان بحصول واحدة منهما فقط وان كان تحصل
السعادة لكنها تكون غير حقيقية وغير تامة فانها بحصول احدهما كما لها دون الآخر وان كان بحصول الجميع اتم واكمل من
بحصول البعض فالسعادة الحقيقية التامة للكاملين في العلم والعمل والمستكملين في القوة النظرية والعملية جميعا دون الكاملين

الكاملين

الكاملين في احدهما فقط فانهما يفوزان ايضا باعتبار ومنه يعلم حال الشقاوة الحقيقية انها تكون للناقصين في العلم والعمل جميعا
دون الناقصين في احدهما خاصة ثم قدم مقدمة تتضمن بعض اصلاح الجزء العملي وهو قوله ان الخلق ملكة تصدر بها عن النفس
افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين كالتوسط بين البخل والاسراف
الذي هو الكرم لا بان يفعل افعال التوسط دون ان تحصل ملكة التوسط بل مع حصول تلك الملكة للنفس ولا يخفى ان ملكة التوسط كانها
موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية جميعا اما للقوة الحيوانية فبان يحصل فيها هيئة الاذعان والانقهار والانفعال من القوة
الناطقة بعد ان قويت القوة الناطقة وحصلت فيها ملكة التوسط واثرت هي في القوة الحيوانية وقهرتها فصارت القوة الحيوانية مقهورة
عندها مذعنة لها منفعلة منها واما للقوة الناطقة فبان تقوى هي وتحصل فيها هيئة الاستعلاء على القوة الحيوانية وهيئة الانفعال
والاذعان من المبادي العالية وهذا كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية جميعا لكن بعكس هذه النسبة
اذ من المعلوم ان كمال ملكة التوسط التي يتبعها الخيرات وهي امارة قوة القوة الناطقة وتقتضي للنفس الانسانية التي في جبلتها الخيرات
وكذا هي امارة استعلائها على القوى الحيوانية التي في جبلتها الشرور تحدث هي اولا في الناطقة ثم في الحيوانية بانقهارها لك ملكة الافراط
والتفريط التي يتبعها الشرور وهي امارة قوة القوى الحيوانية التي في جبلتها الشرور وكذا هي امارة استعلائها على القوة الناطقة تنقهر
منها تحدث اولا في القوى الحيوانية ثم في الناطقة باذعانها منها وانقهارها دونها وبالجملة انه من المعلوم ان الافراط والتفريط تقتضيا
القوى الحيوانية وانه اذا قويت القوى الحيوانية وحصلت لها ملكة استعلائية على القوة الناطقة ضعفت الناطقة وانقهرت دونها
تحدث في النفس الناطقة هيئة اذعانية وانها انفعلت فقد ترسخ في النفس الناطقة من تلك الهيئة ان تجعل النفس الناطقة قوية العلاقة
مع البدن شديدة الانصراف اليه وذلك مضاد لجوهر النفس الناطقة موذ لها لان حقيقتها تستدعي ان تكون لها هيئة استعلائية
مؤثرة على البدن وقواه الحيوانية كالقوى الشهوانية والغضبية مثلا فاذا انقهرت منها وانقادت وحدثت بانفعالها هيئة اذعانية للآثار البدنية
الدنيوية كان ذلك مضادا لجوهرها موذيا لها وموجبا لحرمانها وشقاوتها واما ملكة التوسط فالمراد منها هيئة براءة تحدث في النفس
الناطقة عن الهيئات الانقيادية الانقهارية من القوى الحيوانية وكذا تبقيه النفس الناطقة على جبلتها الاصلية مع افادة
هيئة الاستعلاء على القوى الحيوانية وذلك غير مضاد لجوهر النفس ولا مائل بها الى جهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه
الطرفين المتضادين دائما بل هو مقتضى جوهرها وحقيقتها كما مر ثم انه حيث قدم هذه المقدمة شرع في بيان كيفية حصول السعادة
باعتبار صلاح الجزء العملي من النفس وحصول الشقاوة باعتبار فساده فقال ثم جوهر النفس الذي ملكة التوسط من شأنه اعتباره

وكان لها من جهة القوة العملية انما كان البدن هو الذي يعوقه ويلهيه ويشغله عن الشوق الذي يخصه من طلب الكمال له وعن الشعور
بلذة الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه وليس تلك الغفلة بسبب ان النفس منطبعة في البدن او منغمسة فيه حتى
يمنع ذلك تجردها في ذاتها عن المادة وتوابعها ولكن للعلاقة التي كانت بينهما وهي الشوق الجبلي الذاتي او داعية تعالى الى حقيقته
والميل الذاتي الى تدبير البدن والاشتغال بآثاره وما يورده من عوارضه وما يتقرر فيها من ملكات مبدؤها البدن سواء كانت
ملكة التوسط او ملكة الافراط والتفريط حيث ان تلك الملكات كلها انما تحصل بتكرار افعال مبدؤها البدن فاذا فارقت
النفس البدن وفيها الملكة التي هي حصلت بسبب الاتصال بالبدن اي ملكة الافراط والتفريط حيث انها هي التي حصلت بسبب الاتصال
بالبدن الملائمة لها الجهة فان ملكة التوسط وان كان مبدؤها البدن ايضا الا انها ليست حاصلة بسبب الاتصال ولا
ملائمة لها الجهة بل عن جهته كما ذكرنا وبالجملة اذا فارقت النفس البدن وفيها تلك الملكة الملائمة لها الجهة البدن اي ملكة الافراط
والتفريط سواء كانت تلك الملكة اي ملكة الافراط والتفريط في كل الافعال او في بعضها دون بعض كانت النفس من جهة
تلك الملكة اي ملكة في كل الافعال او بعضها التي هي من آثار الاتصال بالبدن قريبة الشبه او قريبة النسبة من حال النفس وهي
في البدن حيث ان الآثار البدنية كلها او بعضها تكون باقية فيها كما كانت قبل المفارقة وحيث ان تلك الآثار كما كانت
شاغلة لها عن الشوق الى الكمال وعن الشعور بلذة الكمال قبل المفارقة تكون شاغلة ايضا لها عنه الآن تلك الملكة حيث
كانت في موضع الزوال حيث ان مبدأها وهو البدن قد هلك وتلاشى وحصل للنفس المفارقة عنه بسببه وهو استعلاء القوى
الحيوانية على النفس قد بطل حيث انه تلاشى البدن بطل استعلاؤها وقوتها بل انعدمت ايضا لكن تلك الملكة لم تزل
بعد بالكلية حيث انها رسخت في النفس وانطبعت فيها كانطباع الرسوم في المرآة الصافية في ذاتها المتدنسة بالدرن الغريب
عن حقيقتها ولا يكفي في زوالها بالكلية بطلان مبدئها وانعدام سببها بل ينبغي ان يكون هناك مع ذلك تقضيها ما يقبل
لقابلها وهو النفس حتى تمحى تلك الملكة عنها بالكلية وبالجملة حيث كانت تلك الملكة باقية في الجملة وكانت في موضع الزوال
فهي تزول شيئا فشيئا بقدر استعداد قابلها للصفاء وحصول الصفاء له فبذلك القدر يبقى من تلك الملكة الملهية للنفس عن
الشوق الى كمالها عن النفس تزول غفلتها عن حركة الشوق الذي لها الى كمالها المشوق لها علميا كان وهو العلم بحقائق الموجودات
كما هي او عمليا وهو ملكة التوسط فتشوقه وبالقدر يبقى من تلك الملكة مع النفس تكون محجوبة النسبة والشبه عن الاتصال
العرف بمحل سعادتها لان ذلك الاتصال محل سعادتها اي سعادتها العلمية والعملية موقوف على ان لا يبقى فيها من الآثار البدنية



الشاغلة

الشاغلة لها عنه شيء والمفروض انه قد بقي او الحرمان بسبب النقصان من تلك الملكة تزول غفلتها عن حركة الشوق الذي لها الى
كمالها وبسبب بقائها في الجملة تكون محجوبة النسبة عن ذلك الاتصال والى حصل ان يحصل للنفس شعور وشوق الى الكمال المشوق
لها مع كونها محجوبة عنه فيحدث هناك من الحركات المشوقة ما يعظم اذاها حيث ان الحركة الى معشوق ما مع حصول مانع عن نيله اذى
والم وان كان يختلف حاله بحسب اختلاف مراتب تلك الحركات الشوقية ومراتب تلك الموانع ثم ان تلك الهيئة البدنية
المنطبعة في النفس حيث انها هيئة غريبة عن جوهر النفس مضادة لها وان لها مضادة لجوهر النفس ايضا موذية لها وانما
كان يلهيها عنها وعن مضادتها وايلامها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت عنه وارتفع الحجاب احست تلك المضادة
العظيمة وتأذت بها اذى عظيما فيحصل لها ح الاذى والالم من وجهين احدهما من جهة تلك الحركات المشوقة والآخر من جهة تلك الهيئة
نفسها فيتضاعف الاذى والالم لكن هذا الاذى والالم ليس لامر لازم للنفس الناطقة كما في صورة نقصانها من جهة قوتها النظرية بل
لامر عظيم غريب عن حقيقتها والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى بل يزول ويبطل مع زوال الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة
الغريبة البدنية بتكررها اي الافعال التي كانت مبدؤها قوة القوى الحيوانية واستعلاؤها على النفس الناطقة وكان بتكرر تلك الافعال
يحدث لثبوت تلك الهيئة وانطباعها في النفس وقد زالت تلك الافعال بمفارقة النفس عن البدن وكذا زال مبدؤها ومنشؤها
واقتضى زوالها زوال تلك الهيئة المسببة عنها مع كون النفس بجوهرها وحقيقتها تقتضي زوال تلك الهيئة عنها لكونها غريبة عنها
مضادة لها وبالجملة فالمبدأ الفاعل لتلك الهيئة قد زال والقابل لها اي النفس مستعدة لزوالها عنها استعدادا تاما فكلما تأملت
منها قرب استعدادها لزوالها عنها فلهذا تزول وتمحى شيئا فشيئا بحسب مراتب استعدادها لزوالها عنها فيلزم اذن ان يكون العقوبة
التي بحسب حصول الهيئة الغريبة غير خالدة بل تزول وتمحى قليلا قليلا بحسب انمحاء تلك الهيئة شيئا فشيئا حتى تزكو النفس عن تلك
الهيئة وتتخلص بصفاتها الجوهرية وتنجو من تعب الالم والاذى وتبلغ الى السعادة التي تخصها من السعادة العلمية التي كانت لها وكذا
السعادة العملية اي ملكة لها بالنسبة الى جهة ملكة اخرى من ملكات التوسط التي كانت ايضا لها وهذا حال تلك الهيئة البدنية
الغريبة اذا كانت ملكة وراسخة ومنه يعلم حالها اذا لم تكن راسخة ايضا فانها تزول بالطريق الاولى وبالجملة فتلك الهيئات
الردية البدنية سواء كانت مستحكمة او غير مستحكمة وكلها انما تكون بسبب غواش غريبة تحجبها يمكن ان تزول بعد الموت الا لعدم
رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها وان كانت تختلف في شدة الاذى وضعفها في
سرعة الزوال وبطئه وفي كونها بالنسبة الى كل الافعال او بعضها وتختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب

ذلك الاختلاف وبما ذكرنا يظهر ما ورد في الأخبار من أن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار وأن روحه ما تنقى بلطائف الحق من ألم عذاب صاحب
الكبيرة منقطع ثم إن هذا الذي ذكر إنما هو بيان حال ف والجزء العملي والشقاوة بحسبه إذا كان ذلك بحسب طرو حالة ردية عرضية على
النفس بعد أن كانت في قوتها القريبة تحصيل ملكة التوسط ولم تحصلها بل فرطت وقصرت في تحصيلها وحصلت ملكة الإفراط والتفريط
ومنه يعلم بيان حاله إذا كان من جهة نقصان الغريزة أيضاً بحسب الجزء العملي أي إذا كان عدم تحصيل ملكة التوسط لا لأنها
فرطت فيها وقصرت بل لأجل أنه كانت غريزتها بحسب الجزء العملي قاصرة عن تحصيلها بعد أن كانت من شأنها إمكان تحصيلها في الجملة
ولو بعيداً وإنها بسبب ذلك النقصان في الغريزة كما لم تحصل ملكة التوسط لم تحصل ملكة الإفراط والتفريط أيضاً ولم تكن أيضاً
تلك النفس بملكاتها الغريزية الردية سواء كانت راسخة أو غير راسخة فإن هذه النفس أيضاً بسبب عدم تحصيلها ملكة التوسط في
كل الأخلاق أو بعضها سواء حصلت لها هيئة راسخة أو غير راسخة غير هيئة الإفراط والتفريط أو لم تحصل لا تكون عقوبتها خالدة
بل إن بعض تلك النفوس مما لا تتعذب بذلك أصلاً كما في النفوس الساذجة بالقياس إلى الهيئة العملية وبعضها وإن كانت تتعذب
بذلك إلا أن عذابها دون عذاب من حصلت له ملكة الإفراط والتفريط من وجه حيث إنها وإن كانت تتعذب بفقدان ملكة التوسط
إذا كان لها شوق إليها لكنها لا تتعذب من جهة نفس تلك الهيئة الغريزية المؤذية المؤلمة أي هيئة الإفراط والتفريط من حيث
أنها لم تكتسب فيها ثم إن هذا الذي ذكرنا كله إنما هو بيان كيفية الشقاوة بحسب ف والجزء العملي من النفس ومنه يعلم بيان حال السعادة بحسب
صلاحه ولأن السعادة بحسبه تكون خالدة دائمة أما بيان حصول أصل السعادة بحسبه بحسب حصول ملكة التوسط له فظاهر [illegible]
لأن ملكة التوسط حيث كانت كمال النفس الإنسانية من جهة قوتها العملية وكانت هيئة مناسبة موافقة لجوهرها غير مضادة لحقيقتها
كان إدراكها والشعور بها لذة وسعادة وإنما كانت النفس لا تشعر بها ولا تستلذ بها قبل المفارقة عن البدن لأن البدن هو الذي كان
يغمرها ويلهيها ويغفلها عن الشوق الذي يحثها على طلب كمالها وحيث فارقت البدن زالت تلك الغفلة وحصل لها الشعور بها على
الكمال وحصلت لها بسبب السعادة الخطية من جهة الشعور بها والتلذذ بها بل من جهة الشعور بكمالها الحقيقي الذي كان لها لأنه
كما أن ملكة الإفراط والتفريط التي هي هيئة مضادة للنفس كانت غفلة لها عن إدراكها كمالها الحقيقي وكانت هي سبب ذلك
محجوبة المنتبه عن الانتقال إلى العرف محل سعادتها كذلك ملكة التوسط التي هي هيئة موافقة للنفس وهي بخلاف هيئة الإفراط والتفريط
لا تكون غفلة وحاجبة لها عن ذلك بل هي منبهة ومشوقة لها إلى إدراك كمالها الحقيقي فتكون لها السعادة من وجهين أحدهما من
جهة الشعور بأصل تلك الملكة التوسطية التي هي كمال عملي لها والآخر من جهة إعانتها الشعور بكمالها الحقيقي العقلي فيتضاعف سعادتها

ولو كانت تختلف بحسب اختلاف مراتب تلك الملكة في الكيف والكم وأما بيان خلود تلك السعادة ودوامها فلأن ملكة التوسط
أيضاً ولو كانت هيئة عارضة للنفس منطبعة فيها بسبب تكرار الأفعال البدنية التي تزول وتنقضي بذلك التي تزول تلك الهيئة
المسببة عنها أيضاً بزوال سببها وسببها الأول لأن تلك الهيئة لما كانت هيئة مناسبة لجوهر النفس وغير منافية لحقيقتها وكانت هيئة
غير غريبة عنها لم يكن فيها استعداد ما لزوالها عنها أصلاً بل كان فيها استعداد تام لاستقرارها فيها وثباتها فتكون باقية خالدة
بمعنى أن الوجود عليها من المبدأ الفياض وبالجملة فيدوم ما ولو كان زائلة الإزالة بل إنما وهو النفس الإنسانية ليس فيها استعداد
لزوالها عنه بل إنما استعداده إنما هو لاستقرارها فيه وحيث كان مستعداً لبقائها فيه يكون باقياً بإفاضة الوجود عليها من المبدأ
الفياض بعد أن كان حدوثها من تكرار الأفعال البدنية ومن إفاضة الوجود عليها من المبدأ الفياض أيضاً وحيث كانت تلك الملكة
خالدة كانت السعادة بحسبها أيضاً خالدة وخلود هذه السعادة كما هو مقتضى الدليل العقلي كذلك هو مطابق لما نطق به الشرع فتبصر
ثم إنه بقي هنا شيء وهو أنه لقائل أن يقول ما الفرق بين الهيئة الردية الحاصلة من جهة ف والجزء العملي من النفس وقوتها العملية
وبين تلك الهيئة الردية أي الحاصلة من جهة ف والجزء العلمي وقوتها النظرية حيث حكم بزوال الأولى عن النفس شيئاً فشيئاً وانقطاع
الشقاوة التي من أجلها كما دل عليه كلام الشيخ بتمامه فيما مر وحكم ببقاء الثانية فيها وعدم زوالها عنها وعدم انقطاع الشقاوة التي من أجلها
كما أشعر به كلام الشيخ ثمة وأشرنا إلى وجهه هناك مع كون الهيئتين سواء في كونهما هيئتين غريبتين عن جوهر النفس مضادتين لحقيقتها
وفي كونهما هيئتين راسختين وفي كون سببهما الأفعال البدنية التي تزول بعد مفارقة النفس عن البدن فإن الهيئة الثانية أيضاً
إنما تحصل إما بالإهمال أو بالإعراض أو بالجحود وكل منها إنما يحصل بغلبة القوى الحيوانية على النفس الناطقة وانقياد الناطقة عنه
الحيوانية كما في الهيئة الأولى ويمكن الجواب عن هذا الشك بأن لعل الفرق بينهما بأنه بناء السابق من أن الهيئة الردية الحاصلة من جهة
ف والجزء النظري التي هي سبب قريب للتألم والتعذب إنما هي هيئة الجهل البسيط أو الجهل المركب بالقياس إلى الحقائق الكلية
التي كان للنفس الناطقة شوق إلى العلم بها ولم تكتسبها إما بإهمالها أو بجحوده وتلك الهيئة لا يمكن زوالها عن النفس بعد الموت
لأن زوالها إنما يكون بحصول العلم النظري للنفس بالنسبة إلى حقائق تلك الأشياء التي حصل لها الجهل بها وبانتقال الجهل علماً وقد
عرفت أنه لا يمكن ذلك لأن أوائل الملكة العلمية التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل إنما تكتسب بالبدن
لا غير والمفروض أن النفس فارقت البدن فلم يمكن لها اكتساب تلك الملكة ثانياً والاستكمال مرة أخرى مع أن المفروض أنه ليس
حصول هذا العلم ضرورياً حتى يحصل للنفس ويزول عنها الشقاوة وإلا لكان ضرورياً حين كون النفس مع البدن أيضاً والمفروض خلافه

وإذا لم يمكن زوال تلك الهيئة الجهلية التي هي سبب قريب لتألم النفس بها عن النفس فلم يمكن زوال الشقاوة التي بحسبها عنها فتكون خالدة
وأيضاً أن تلك الهيئة الجهلية ولو كان مبدؤها الإهمال والإعراض والجحود التي هي الأفعال النفسانية لا البدنية يمكن زوالها ببطلان
البدن بل هي أفعال نفسانية صدرت عن النفس بذاتها ولو كان مبدؤها نوع غلبة للقوى البدنية الحيوانية على القوة العقلية الإنسانية
وما يصدر عن النفس بذاتها يكون أثره باقياً فيها فلا يكون تلك الهيئة الجهلية المؤلمة المؤذية أيضاً بدنية زائلة بزوال البدن حتى
يمكن زوال تلك الهيئة عن النفس ويعلم مما ذكرنا أن تلك الهيئة لا يمكن زوالها لا من جهة القابل لها ولا من جهة المبدأ القريب لها فتكون
باقية في النفس من جهتين وأما المبدأ البعيد لها فهو ولو كان يمكن زواله إلا أنه يمكن أن يخلفه وينوب عنه مبدأ آخر وهذا بخلاف الهيئة الردية
التي من جهة ف والجزء العملي كما عرفت بيان حالها فإن قلت إن ما أشعر به كلام الشيخ ثمة ودل عليه ما نقلنا من كلام المحقق الطوسي
هناك من الحكم بزوال اعتقادات العوام والمقلدة عن النفس وعدم خلود الشقاوة بسببها للنفس كيف يجتمع مع ما نطق به الشرع وأجمع عليه أهل
الحق من خلود الكافرين والمشركين ونظرائهم في النار والحال أن أكثرهم عوام ومقلدة كانوا يقلدون آباءهم ورؤساءهم في الكفر والشرك
والجحود قلت لعل من نطق الشرع الشريف بخلودهم في النار من العوام والمقلدة منهم محمول على من حصل له اعتقاد راسخ في الكفر والشرك
والجحود ولو كان مبدأ حصول ذلك الاعتقاد تقليد الآباء وأغراض أخر من الأمور الحسية والأغراض الدنيوية بخلاف من دل كلام الشيخ والمحقق
الطوسي على عدم خلودهم فإنه محمول على من لم يحصل ذلك الاعتقاد الراسخ فإن قلت إن من هؤلاء من لم يحصل ذلك الاعتقاد
الراسخ واتبع ظنه بل هو اتبع أيضاً وقد نطق الشرع بخلودهم في النار كما قال تعالى في شأن بعض المشركين إن هي إلا أسماء سميتموها
أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى قلت لعل المراد
بهؤلاء أيضاً من حصل له ذلك الاعتقاد الراسخ أيضاً كما دل عليه قوله تعالى إن يتبعون ولو كان مبدأ ذلك الاعتقاد نوع ظن أو هوى
نفس أو تقليد الآباء وأنهم بذلك الاتباع المبني على حصول الاعتقاد الراسخ لهم في الشرك خصوصاً مع قيام الحجة ووضوح الدليل عليهم
كما يدل عليه قوله تعالى ولقد جاءهم من ربهم الهدى مخلدون في النار وبالجملة فالظاهر من كلام الشيخ والمحقق الطوسي من الحكم بزوال اعتقادات
العوام والمقلدة يمكن أن يحمل على زوال اعتقاداتهم التي ليست راسخة سواء كانت اعتقادات غير راسخة بل حالة أو لم تكن اعتقاداً
أيضاً بل ظناً أو هوى نفس أو نحو ذلك وتسميته اعتقاداً مجازاً وتلك الاعتقادات أشبه بالحالات مثل الحالات الطارئة على نفوس المستضعفين
منهم الذين لا اعتقاد لهم في الكفر والشرك ولا في الإيمان وهم عوام ومقلدة فإن تلك الحالات لعدم كونها هيئة راسخة في نفوسهم يمكن
أن تزول عنها وينقطع الشقاوة بسببها خاصة ومع ذلك فليس لهم السعادة أيضاً بل إنهم لو كانوا ممن اكتسبوا الشوق إلى الكمال إلا أنهم أيضاً
ولم يكتسبوه فهم معذبون بترك الإيمان ونقصهم كما أنهم معذبون بالآثام كما دل عليه كلام الشيخ ولو لم يكونوا ممن اكتسبوا الشوق إلى الكمال فإنهم

كالنفوس البله ذاهلة فلا شقاوة لهم من هذه الجهة أيضاً ولا لهم يكن لهم سعادة أيضاً بالشعور بكمالهم والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ثم إن قول
الشيخ وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن إلى آخر ما ذكره في الفصل بيان لكيفية حال النفوس الساذجة
بعد مفارقتها عن الأبدان كما سيأتي تحريره وتقييد النفوس البله بقوله التي لم تكتسب الشوق يدل على أنه أراد بالنفوس البله النفوس الساذجة
مطلقاً أعم من البله والمجانين والصبيان كما أن قوله سابقاً وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة كأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة
هذا الشوق يدل على هذا التعميم أيضاً وبالجملة فكلامه هنا قرينة على أنه أراد في كلامه في الإشارات بالبله هذا المعنى الأعم أيضاً كما أشرنا إليه
فيما سلف من مباحث الشارح ثم إن في كلامه مع الدلالة على هذا التعميم دلالة على تخصيص النفوس البله بالنفوس الخالية عن الكمالات العلمية
خاصة وعما يضادها من الكمالات العملية أيضاً وعما يضادها وبيان ذلك أنه حيث قيد النفوس البله بالتي لم تكتسب الشوق وأراد
بالشوق الشوق إلى الكمال الحاصل للنفس الإنسانية وقد فسره فيما سبق بأنه التي تصير النفس عالماً عقلياً مرتسمة فيها صورة الكل إلى الكمال
جهة القوة النظرية فيفهم منه أن النفوس البله هي التي تكون خالية عن الكمال العلمي وعما يضاده وإنها لو اكتسبت الكمال العملي أو ما
يضاده أو ما هو بحسب القوة العملية فلا بأس في ذلك كونها نفوساً ساذجة خالية عن الكمال العلمي وعما يضاده ولأجل ذلك قسم النفوس
البله إلى قسمين قسم هو كان غير مكتسب للهيئات الردية وقسم كان مكتسب للهيئات البدنية الردية التي أراد بها هيئة الإفراط
والتفريط كما يدل عليه كلامه آنفاً وح فلا يرد عليه أن النفوس البله إذا كان معناها النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده فكيف تكون
مكتسبة للهيئات الردية البدنية التي هي مضادة للكمال العملي إلا أنه يرد عليه أن هنا قسماً آخر ينبغي أن يذكره ويبين حاله وهو أن تكون
له وهو أن تكون قد اكتسبت الهيئة الحسنة الملائمة الموافقة البدنية أي هيئة التوسط مع كون هؤلاء أحسن حالاً من الذين لم يكتسبوا
الهيئات الردية أصلاً وقد تعرض لبيان حالهم ويمكن دفع هذا الإيراد عنه أيضاً بأن هذا القسم لعله داخل تحت قوله وكانت غير مكتسبة
للهيئات الردية فإن عدم اكتساب الهيئات الردية أعم من أن يكون هناك كسب للهيئات الفاضلة أم لا ثم لكن هذا التخصيص كأنه هو
مفاد كلام الشيخ لكنه مع مفاد كلام ذلك البعض من العلماء الذي نقلنا كلامه هنا حيث إنه أيضاً في قوله إن النفوس البله إذا فارقوا الأبدان
ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم لكمال التي هي والملكة الشقاوة أراد بهذا المعنى الذي
يفهم من كلام الشيخ وهو أن النفوس البله هم الذين ليس لهم كمال من جهة القوة النظرية والشوق إليه فيفهم منه أيضاً أن النفوس البله هي
النفوس الخالية عن الكمال العلمي وما يضاده وأما ما ذكره من تقسيم تلك النفوس إلى النفوس الزكية وغيرها بأن تختص [illegible] الاعتقادات
العاقبة التي تكون لأجل أمر آخر وأما النفوس الردية وأراد بها ما يقابل النفوس الزكية أي التي لم يكن فيها ذلك النوع من الاعتقاد ولا علم
منه ومن التي نحت فيها هيئة ردية بدنية كملكة الإفراط والتفريط فليس بمناف لإرادة البله بالمعنى المذكور أي الخالية عن الكمال العلمي

وما يفيده خاصة لان ذلك النحو من الاعتقاد الذي ذكره ليس كمالا عقليا للنفس حتى ينافي الخلو عن الكمال العقلي لان الكمال العقلي كما تعرفه من كلام
الشيخ سابقا انما هو الاعتقاد الجازم بالمعقولات من حيث انها معقولات بحيث تتقيل النفس على ما عليه ويرتسم فيه صور الكل والنظام
المعقول في الكل والخير الفائض في الكل واما كذلك ذلك النحو من الاعتقاد فانه كما يدل عليه كلام ذلك البعض اعتقاد في العاقبة من جهة
الامور الجزئية التي من شانها ان تكون محسوسة واتيقن هو ولئن كان اعتقادا في الجملة لكنه ليس اعتقادا في مرتبة الاعتقاد بالمعقولات الكلية
بل هو اعتقاد شبيه بالتخيل او التوهم وكذا الانفس الردية التي ذكرها وذكر بيان حالها ليس المراد بها ما ارتسم فيه الجهل بالكمال العقلي بسيطا
او مركبا حتى ينافي كونها خالية عن ضد الكمال العقلي بل المراد بها ما ارتسم فيه ضد ذلك النحو من الاعتقاد كما هو الظاهر من كلامه او
هو مع كيفية ردية بدنية وعلى التقديرين فالمرتسم فيه ليس ضد الكمال العقلي وكذا ليس بين كلام الشيخ وذلك البعض منافاة في تقسيم النفوس
البله الى الاقسام وبيان حال كل الاقسام فان الشيخ قد بين احوال تلك النفوس البله بحسب خلوها عن الهيئات الردية البدنية و
اشتمالها عليها بل بحسب اشتمالها على الهيئات الفاضلة ايضا ولم يتعرض لبيان حالها بحسب اشتمالها على الاعتقادات الشبيهة بالتخيل
او التوهم في العاقبة من الامور الجزئية المحسوسة ولكن ذلك البعض قد تعرض لذلك دون الاول ولا منافاة في ذلك بل ان الشيخ ربما
لم يتعرض لذلك لانه احاله على ظهوره مما نقله من ذلك البعض بل انه زاد على ما ذكره ذلك البعض من الاحوال راجع الى الاشتمال على الهيئات
البدنية الفاضلة وعلى الهيئات الردية البدنية ايضا فان رسوخ ذلك النحو من الاعتقاد والذي عرفت انه ليس كمالا عقليا للنفس وكذا رسوخ
خلافه يرجع الى رسوخ حالة بدنية ردية او فاضلة ومنه يظهر وجه آخر لعدم تعرض الشيخ صريحا لما ذكرتم باكتساب النفس الى الة البدنية الفاضلة
فانه لعله لم يتعرض له لظهوره مما نقله عن ذلك البعض وحيث تحققت ما ذكرنا فلنرجع الى تحرير ما ذكره الشيخ من احوال النفوس البله
فنقول معناه واما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق الى الكمال اي الى الكمال الحقيقي العقلي فانها اذا فارقت البدن وكانت غير
مكتسبة للهيئات الردية البدنية سواء اكتسبت مع ذلك هيئة فاضلة بدنية ام لا صارت الى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة اذ لم تكتسب
هيئة ردية ولا فاضلة مطلقا فلخلوها عن اسباب التاذي والخلاص عن فوت الشئ فازت بسعة من رحمة الله تعالى ونوع من الراحة
واما اذا اكتسبت مع ذلك هيئة فاضلة فكذلك على التقديرين ولا سيما التقدير الاخير كما ورد في الحديث ان اكثر اهل الجنة البله
ولئن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس فيها هيئة غير ذلك من هيئة فاضلة والحق بها او لا فتكون تلك النفوس
لا محالة ممنوة لشوق الى مقتضى تلك الهيئات الردية لعدم حصول شرف عن ذلك فتتعذب عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضياته
من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق قد بقي بعد انها حيث كانت ممنوة لشوق الى مقتضى تلك الهيئة

الردية البدنية والحال ان ذلك المقتضى انما كان يحصل بالبدن وبالآلات البدنية فتتعذب عذابا شديدا بسبب الاشتياق الى ذلك
المقتضى مع كون الاشتياق حاصلا لها باقيا فيها وكون المشتاق اليه اي ذلك المقتضى غير حاصل لها بل فائتا عنها اما كون الاشتياق باقيا
فلان خلق التعلق بالبدن وهو تلك الهيئة الردية البدنية باق فيها واما كون ذلك المقتضى فائتا عنها فلان آلته وذلك هو البدن قد بطلت
وبالجملة فسبب تعذبها وتالمها هو تشبثها بشئ فائت عنها وهذا هو مفاد كلامه واما انه هل ينقطع هذا العذاب عنها ام لا ينقطع فليس في
كلامه هذا تعرض لذلك ومقتضى ما ذكره انفا من ان الهيئة الردية البدنية والامر العارض الغريب لا تدوم ولا تبقى بل تزول وتبطل مع
زوال الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها هو انقطاع هذا العذاب حيث ان سببه ايضا انما هو الهيئات الردية البدنية و
الامر العارض الغريب ثم انه مال بعد ذلك الى مذهب بعض العلماء في النفوس البله وبيان حالها بعد المفارقة وكانه يريد بذلك البعض
الفارابي كما سيأتي فيما سلف وقال ولست اتعاف ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان تلك النفوس البله اذا فارقت البدن وكانت
زكية بان رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة وفي امور الاخرة التي تكون امثالها مما يمكن ان يخاطب به العامة الى المتعبد بالامور
الجزئية المحسوسة من الامور الحقة في الاخرة دون الامور المعقولة التي ليس من شانهم ادراكها ولا ينبغي في تفهيمهم بها واعتقدوا تلك الامور
الجزئية المحسوسة نحوا من الاعتقاد ولئن كان شبيها بالتخيل او التوهم والتصور وذلك لانهم فان هولاء اذا فارقوا الابدان والحال انه ليس
لهم معنى جاذب الى الجهة التي هي فوقهم لا كمال فيسعدوا بتلك السعادة التي هي مظنة بادراكه ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة التي هي منقصة
ذلك الكمال حيث ان المفروض انهم لم يحصل لهم شوق الى كمال اتم الخاص بهم حتى يكتسبوه ام لم يكتسبوه بل كانت جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة
نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام لكون نفوسهم حسية غير مكتسبة للشوق الى الكمال والحال انه لا مانع من موضوع تخيلهم تلك الامور الجزئية الاخروية
التي يريد بكون الثواب عليها المعتقد لهم بها وتخيلهم لها وهو البدن ولئن كان قد بطل الا انه لا منع في المواد السماوية عن ان تكون موضوعة
لفعل نفس فيها كالتخيل والتصور ولئن تكون تلك المواد تنوب عن ابدانهم في ذلك لكن بحيث لا يكون تعلق نفوسهم بتلك المواد تعلق
التدبير والتصرف كتعلقهم بابدانهم بل بمجرد التعلق لاجل حصول التخيل ومن غير ان تكون هي متصرفة فيها فهذه النفوس اذا فارقت الابدان
تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون الالة التي يمكنها به التخيل لذلك شيئا من الاجرام السماوية فتشاهد جميع
ما قيل لها في الدنيا واعتقدته نحوا من الاعتقاد من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وترى وتشاهد جميع الامور الجزئية الحسية الاخروية
والثواب عليها وتتصورها وتتخيلها بالقوة التخيلية التي آلتها ذلك الجرم السماوي وكذا تكون الانفس الردية التي لم يرسخ فيها ذلك النحو من
الاعتقاد في العاقبة ترى وتشاهد ايضا العقاب بحسب ذلك المتصور لهم في الدنيا وتقاسيه وهذا تمام بيان حال تلك النفوس البله كما
ذكره الشيخ حكاية عن ذلك البعض الذي اراده بالفارابي وقد عرفت فيما سلف من مباحث ابطال التناسخ ما فيه من النظر فتذكر واما قوله فان
الشيخ نفسه فتقدم

الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية اثر ببيان لان تلك الصور الخيالية كيف تكون سببا للثواب والعقاب ووجه ان تلك
الصور الخيالية التي قلنا انها مما يناسب للثواب او العقاب ليست تضعف في الالتذاذ والايلام عن الصور الحسية بل تزداد عليها
في ذلك تاثيرا وصفاء وقد تقدم في الاصول المتقدمة ما يدل على ان زيادة التاثير والصفاء توجب زيادة الادراك للملتذ او المولم
فتزيد اللذة او الالم وهذا كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به من الصور الخيالية الدنيوية اعظم شانا في بابه اي في الالتذاذ والايلام
من المحسوس فيما لم الصور الخيالية الاخروية كما فيما يكون فيه اشد استقرارا من الموجودة المحلوم بها في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد
النفس وصفاء القابل فيكون الصور الخيالية الاخروية في الالتذاذ والايلام اقوى من الصور الحسية من تحقيق ذلك بالاعراب وقوله وليست
الصورة التي ترى في المنام اثر بيان لانه لا يلزم ان تكون الصور الخيالية التي ادراكها سبب للذة او الالم منتزعة من شئ موجود في الخارج
او موهوم موجود في الخارج بل ان نفس تلك الصورة الخيالية اذا حصل ارتسامها في النفس سواء كانت منتزعة من امر في الخارج او محض
اختراع القوة الخيالية تكون سببا لذلك وبيانه انه ليست الصورة التي ترى في المنام من الصور الخيالية بل ولا التي تحس في اليقظة بل
كما علمت في باب ذلك الا المرتسمة في النفس وفي قواها الا ان احديهما وهي التي ترى في المنام تبتدئ من باطن وتنحدر الى النفس والثانية
وهي التي تحس في اليقظة تبتدئ من خارج وترتفع اليها وعلى التقديرين فاذا ارتسمت تلك الصورة في النفس توسط ارتسامها في قواها
فعلت فعلها هناك اي ان ادراك الشئ هو وانما يلتذ ويتاذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس
فعل فعله وان لم يكن له سبب من خارج فان السبب الذاتي لذلك هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض او سبب السبب فربما كان وربما
لم يكن فهذه التي ذكرنا من الثواب والعقاب بحسب هذه الصور الخيالية في النفوس البله هي السعادة والشقاوة الحسيتان القياسيتان
بالقياس الى الانفس الخسيسة المتوجهة الى الاسفل واما الانفس المقدسة عن تلك الجهة المتوجهة نحو الجهة التي هي فوقها فانها تبعد عن
مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية العقلية وتتبرا عن النظر الى ما خلفها من الامور الحسية
الحسية والمملكة البدنية التي كانت لها كل التبري ولو كان قد بقي في تلك النفوس المقدسة من النظر الى ما خلفها اثر
اعتقادي من جهة القوة النظرية او خلق من جهة القوة العملية تاذت بذلك الاثر لكونه منافيا لحقيقتها المقدسة عن ذلك وتخلفت
لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ شيئا فشيئا عنها ويزول فترتقي الى درجة العليين وهذا شرح كلامه هنا فيما نقله عن ذلك
البعض من العلماء سواء كان كله من قول ذلك البعض او بعضه وهو ما ذكره اولا وبالجملة فليس فيما ايضا تعرض الى السعادة والشقاوة
الحسيتين بالقياس الى النفوس البله بل تنقطعان ام لا وقد ذكرنا ان مقتضى ما ذكره سابقا من زوال الهيئة الردية انقطاع
شقاوتها وقد ذكره في الاشارات كما نقلنا كلامه سابقا ما يشير الى زوال السعادة الحسية ايضا وتدرجها الى درجة العارفين فاكرم

حكاية عن الشيخ

قال واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات
لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين انتهى
وقد ذكرنا هنالك ما فيه من النظر فتذكر ثم انك بعدما احطت خبرا بتفاصيل ما نقل عن الشيخ من الكلام في هذا الفصل وشرحناه
وتبين لك مؤداه وتحقق مغزاه تعلم ان فيه مضافا الى النظرين اللذين اوردنا احدهما على اول كلامه في هذا الفصل والاخر
على آخر كلامه فيه نظرا آخر وهو انه يقال يحتمل ان السعادة والشقاوة العقليتين بحسب القوة النظرية والعملية حاصلتان للانسان التي
اكتسب الشوق الى الكمال الخاص به كما فصله الشيخ ويحتمل ذلك ايضا ما نطق به الشرع وصدقته اخبار النبوة كما ادعاه مثل ما ورد
في شان السعداء من قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله صلى الله عليه وآله هناك ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم وقوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعي الى ربك راضية مرضية وقوله تعالى دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وقوله تعالى
من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لآت وقوله تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون نزلا من غفور رحيم وقوله تعالى وهم
فيما اشتهت انفسهم خالدون وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثال ذلك من الآيات والاخبار اذ حملناها على السعادة
العقلية او على ما هو اعم منها ومن الحسية ومثل ما ورد في شان الاشقياء من قوله تعالى قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة
بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها
ولهم آذان لا يسمعون اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون وقوله تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله
ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا
ونحشره يوم القيامة اعمى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة وقوله تعالى ووجوه يومئذ
باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة وقوله تعالى نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة الى غير ذلك من الآيات والاخبار لو حملناها على
الشقاوة العقلية او على ما هو اعم منها ومن الحسية ويحتمل ان السعادة والشقاوة العقليتين حيث كانتا لا تستقلان في اثباتهما العقل بالقياس
البرهانية وكانتا مع ذلك مما لا تتصوره حق التصور لكوننا متشبثين في البدن وردت الكلمة الشرعية تفصيل السعادة والشقاوة
الحسيتين بل وقعت في الشرع اشارات وايماآت اليهما مع تعقيب الامر فيما ذكره الشيخ اجمالا كما هو لمقتضى الاهم منه وهو انه تبين
من كلامه ان النفس بعدما فارقت عن البدن فاما ان تكون السعادة العقلية واما انها الشقاوة العقلية بل هي مجردة عن المادة في
فعلها كما هي مجردة عنها في ذاتها او هي متعلقة بمادة تتصرف فيها تصرف التدبير كتصرفها في البدن او لا تتصرف فيها ذلك التصرف بل

انما هي متعلقة بها نوع تعلق لتكون تلك المادة موضوعة لادراكاتها مع انه على فرض التجرد كيف تكون مجردة عن المادة في ذاتها
وادراكاتها والحال انها كانت بدنية لا ادراك لها اصلا الا في ضمن البدن وكيف تكون ذات واحدة تارة بدنية كما في النشأة
الدنيوية وتارة غير بدنية اصلا بل مجردة عن البدن وعلائقه مطلقا كما فيما بعد الموت الى وقت البعث وتارة بدنية ايضا
كما في حال البعث حيث ان الشيخ سلم ذلك وقبل المعاد الجسماني من الشرع ولو قال بان النفس لما كانت في النشأة الدنيوية بدنية
لاجل استكمالها في ضمنه فاذا حصل الاستكمال فلا احتياج لها اليه في افعالها وادراكاتها فيمكن ان تكون مجردة عن ذلك مطلقا
ذلك على تقدير تسليمه انما يتم في النفوس الفاضلة التي حصلت كمالاتها العلمية والعملية بالفعل واما في النفوس التي هي بخلاف ذلك
ولم تحصل كمالاتها بل حصلت اضداد كمالاتها … وايضا يرد النقض بتلك النفوس حين البعث فانها بدنية هنالك لا محالة كما ثبت
بالشرع واعترف به الشيخ فلو كان الاستكمال مغنيا لها عن البدن لكانت النفوس المحققة لكمالاتها غير بدنية هنالك ايضا
وانه على فرض التعلق بمادة بعد المفارقة فلا شك ان تلك المادة ليست هي البدن الاول الذي كان متعلقا به لكون المفروض مفارقتها
عنه واضمحلاله وبطلانه فهي مادة اخرى غير ذلك البدن الاول فلا يخلو اما ان تكون متعلقة بتلك المادة الاخرى تعلق التدبير
والتصرف فهذا تناسخ قد ظهر بطلانه واما ان تكون متعلقة بها لا تعلق التدبير والتصرف بل بنوع تعلق لان تكون موضوعة لادراكاتها
كما ذهبوا اليه في النفوس الساذجة من التعلق بجرم سماوي او جرم دخاني او نحو ذلك على ما عرفت من المذاهب المنقولة في ذلك فهذا ايضا
باطل قد اشرنا الى بطلانه فيما سبق وبالجملة ففيما ذكره اهمال لما هو الغرض المهم هنا فان قلت لا اهمال فان الشيخ لعله لم يتعرض
لبيان ذلك صريحا اشعارا بان السعادة والشقاوة العقليتين لما كانتا حاصلتين للنفس بذاتها وكان ادراكها غير متوقف على آلة بدنية
فلا توقف لبيان حال تلك السعادة وتلك الشقاوة على بيان كون النفس كانت في ضمن بدن مع انه حيث قبل المعاد الجسماني من الشرع
فقد اشعر بذلك البيان كما نطق به الشرع قلت حصول السعادة والشقاوة العقليتين للنفس بذاتها وان ادراكها لا يحتاج
الى آلة بدنية الا انا نقول ان الاهمال الذي ادعيناه من جهة انه لم يبين ان النفس في تلك الحالة التي تدرك فيها السعادة والشقاوة
العقليتين هل هي في ضمن بدن ام لا وان ذلك البدن ماذا مع ان السعداء الذين تحصل لهم بعد المفارقة السعادة العقلية تحصل لهم السعادة
الحسية ايضا على ما دل الدليل النقلي واتفق عليه وان السعادة الحسية الاخروية ليست من جنس السعادة الحسية الدنيوية في الخسة
بل هي اعظم منها … ان اكثر ما دل عليه الشرع من السعادة هو السعادة الحسية كما يظهر على من تتبع وكذا الاشقياء كما دل الدليل
العقلي والنقلي على حصول الشقاوة العقلية لهم كذلك على حصول الشقاوة الحسية لهم ايضا كما هو مدلول اكثر الآيات والاخبار وتلك
الشقاوة من جنس الشقاوة الدنيوية بل اشد منها بكثير والحال ان ادراك النفس للسعادة والشقاوة الحسيتين يحتاج الى آلة بدنية البتة

والالة

ولذلك قال الشيخ في النفوس الساذجة بتعلقها بجرم سماوي ليكون ذلك موضوعا لتخيلاتهم وادراكهم لتلك السعادة والشقاوة
الحسيتين فلم اهمل بيان ذلك وهو محتاج الى البيان البتة ثم ان ما ذكرت من ان الشيخ حيث قبل المعاد الجسماني من الشرع فقد اشعر بذلك
البيان كما نطق به الشرع محل نظر لانه انما قبل المعاد الجسماني من الشرع وظاهر ذلك انه قبل تعلق النفس ببدن حين البعث كما نطق به
الشرع لا من حين المفارقة الى حين البعث ايضا اي في عالم البرزخ فانه لا اشعار لذلك القول ببيان حال النفس في عالم البرزخ كما
نطق به الشرع وعلى تقدير التسليم فما نطق به الشرع في ذلك العالم انما هو التعلق ببدن مثالي روحاني كما سنبين ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى
لا التعلق بغير ذلك من الابدان ولا التجرد عن الابدان مطلقا والشيخ لو كان قائلا بذلك البدن المثالي لكان قائلا به في النفوس
الساذجة التي هي عنده لا بد لها من جسم تتعلق به في ادراكاتها ولم يقل بالبدن المثالي مع ان القول به انسب فيما نحن فيه كما سنذكر
ذلك من بعد ولئن قال به … كما عرفت … مع اهماله لبيان ما هو الغرض المهم منه فيظهر منه انه غير قائل بما نطق
به الشرع في بيان حال النفوس مطلقا في عالم البرزخ من حيث التعلق ببدن مثالي ويلزم منه مخالفته للشرع مع ادعائه انه مصدق به
كما يلزم مخالفة الشرع على الذين قالوا بالمعاد الروحاني ولم يقولوا بالجسماني مطلقا من جهة بيان حال النفوس في عالم البرزخ وحين البعث
جميعا وان كانت مخالفتهم للشرع اكثر من مخالفته وكان منشأ ذلك قلة الاعتناء والمبالاة بالشرع الشريف والغفلة عن مطلوبه
نعوذ بالله تعالى من ذلك ولئن احتمل ان يكون لذلك وجه آخر لا نعلمه وقد يحكى عن بعض علمائنا ما مضمونه انه رأى رسول الله صلى الله
عليه وآله في المنام فسأله عن حال ابن سينا فقال صلى الله عليه وآله ان ابن سينا اراد ان يرتقي الى الرفيع … فتمثلت ذكره
وهو اخير فضربت بيدي فاسقطته الى الحضيض … قد تردى وهوى وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام وتم ما رمنا ذكره
على سبيل المقدمة فلنرجع الى ما كنا بصدده من بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن كما قال تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون
فنقول روى ثقة الاسلام ورئيس المحدثين ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي قدس الله تعالى روحه في كتاب من لا يحضره الفقيه عن
الصادق عليه وعلى آبائه الطاهرين واولاده المعصومين افضل الصلوات واكمل التسليمات والتحيات ان الارواح في صفة
الاجساد في شجرة من الجنة تتساءل وتتعارف فاذا قدمت الروح على الارواح تقول دعوها فقد اقبلت من هول عظيم ثم يسألونها
ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا هوى هوى وروى شيخ الطائفة
ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي نور الله تعالى ضريحه في كتاب تهذيب الاحكام باسناده عن … عليه السلام قال
ان اخي ببغداد واخاف ان يموت بها فقال ما تبالي حيث ما مات اما انه لا يبقى مؤمن في شرق الارض وغربها الا حشر الله تعالى روحه

الى وادي السلام قال قلت جعلت فداك واين وادي السلام قال ظهر الكوفة اما اني كاني بهم حلق حلق قعود يتحدثون وعن يونس
بن ظبيان قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام جالسا فقال ما يقول الناس في ارواح المؤمنين قلت يقولون تكون في حواصل طيور
خضر في قناديل تحت العرش فقال ابو عبد الله عليه السلام سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ذلك ان يجعل روحه في حوصلة طائر
اخضر يا يونس المؤمن اذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك
الصورة التي كانت في الدنيا وعن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ارواح المؤمنين فقال في الجنة على صور ابدانهم
لو رأيتهم لقلت فلان الى غير ذلك من الاحاديث التي رواها علماؤنا وقد نقلت جملة منها في صدر الرسالة وقد قال بعض العلماء
من المتأخرين في شرحه على التهذيب ان هذه الاخبار تدل على تعلق الارواح الى الاجساد المثالية وبه يستقيم كثير من الآيات
الاخبار الواردة في احوال الروح بعد مفارقة البدن وقد وردت به اخبار كثيرة ولا مانع من القول به وليس هذا من التناسخ
في شيء مع ان التناسخ لم يتم دليل عقلي على امتناعه ولو تم لا يجري الكل فيما نحن فيه والعمدة في نفيه اجماع المسلمين وضرورة الدين
ومعلوم ان هذا عندهم خارج فيما انعقد الاجماع والضرورة على نفيه كيف وقد قال به كثير من المسلمين كالشيخ المفيد قدس الله روحه
وغيره من علمائنا المتكلمين والمحدثين بل لا يبعد القول بتعلق الارواح بالاجساد المثالية عند النوم ايضا كما يشهد به بعض اخبار المنام
وقد وقع في الاخبار تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيها بالرؤيا وما يجري فيها قال الشيخ البهائي قدس الله روحه قد يتوهم ان القول
بتعلق الارواح بعد مفارقة ابدانها العنصرية باشباح اخر كما دلت عليه الاحاديث قول بالتناسخ وهذا توهم سخيف لان التناسخ
الذي اطبق المسلمون على بطلانه هو تعلق الارواح بعد خراب اجسادها باجسام اخر في هذا العالم اما عنصرية كما زعم بعضهم ويقسم الى
النسخ والمسخ والفسخ والرسخ او فلكية ابتداء او بعد ترددها في الابدان العنصرية على اختلاف آرائهم الواهية المفصلة في محله
واما القول بتعلقها في عالم آخر بابدان مثالية مدة البرزخ الى ان تقوم قيامتها الكبرى فتعود الى ابدانها الاولية باذن مبدعها
اما بجمع اجزائها المتشتتة او بايجادها من كتم العدم فليس من التناسخ في شيء وان سميته تناسخا فلا مشاحة في التسمية اذا اختلف
المسمى وليس انكارنا على التناسخية وحكمنا بتكفيرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدن الى آخر فان المعاد الجسماني كذلك عند كثير
من اهل الاسلام بل بقولهم بقدم النفوس وترددها في اجسام هذا العالم وانكارهم المعاد الجسماني في النشأة الاخروية ثم قال …
ما ورد في بعض احاديث اصحابنا رضي الله عنهم من ان الاشباح التي تتعلق بها النفوس مادامت في عالم البرزخ على هيئة اجسادهم وانهم
يجلسون حلقا حلقا على صور اجسادهم العنصرية يتحدثون ويتنعمون بالاكل والشرب وانهم ربما يكونون في الهواء بين الارض
والسماء يتعارفون في الجو ويتلاقون وامثال ذلك كما يدل على نفي الجسمية واثبات بعض لوازمها … ان تلك الاشباح ليست في كثافة

الماديات

الماديات ولا في لطافة المجردات بل هي ذوات جهتين وواسطة بين العالمين وهذا يؤيد ما قاله طائفة من اساطين الحكمة
من ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي هو واسطة بين عالم المجردات وعالم الماديات ليس في تلك اللطافة ولا في هذه
الكثافة فيه للاجسام والاعراض من الحركات والسكنات والاصوات والطعوم والروائح وغيرها مثل قائمة بذواتها لا في مادة
وهو عالم عظيم الفسحة وسكانه على طبقات متفاوتة في اللطافة والكثافة وقبح الصورة وحسنها ولابدانهم المثالية جميع الحواس
الظاهرة والباطنة فيتنعمون ويتألمون باللذات والآلام النفسانية والجسمانية وقد نسب العلامة في شرح حكمة الاشراق القول
بوجود هذا العالم الى الانبياء والاولياء والمتألهين من الحكماء وهو وان لم يقم على وجوده شيء من البراهين العقلية لكنه قد تأيد بالظواهر
النقلية وعرفه المتألهون بمجاهداتهم الذوقية انتهى كلامه … واقول وبالله التوفيق اعلم ان القول بتعلق
الارواح بعد الموت الى الابدان المثالية وكذا القول بوجود العالم المثالي المتوسط بين العالم الحسي والعقلي هو قول كثير من العلماء الاكابر
المحدثين وكثير من المتكلمين ولا سيما الصوفية منهم وكثير من اساطين الحكمة ولا سيما الاشراقيين منهم كما يظهر ذلك على متتبع كتب العلماء سيما
ما ذكره شارح حكمة الاشراق انه قول الانبياء والاولياء والمتألهين من الحكماء وكذا القول بذلك يستقيم توجيه كثير من الآيات والاخبار
الواردة في احوال الروح بعد مفارقة البدن كما ذكره ذلك البعض من المتبحرين ايضا ويظهر ذلك على من تدبر في تلك الآيات والاخبار
الواردة فيه مثل ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه اذا قبضت الروح فهي مظلة فوق الجسد روح المؤمن وغيره
ينظر الى كل شيء يصنع به فاذا كفن ووضع على السرير وحمل على اعناق الرجال عادت الروح اليه ودخلت فيه فيمد له في بصره فينظر
الى موضعه من الجنة او النار فينادي باعلى صوته ان كان من اهل الجنة عجلوني وان كان من اهل النار ردوني وهو يعلم كل شيء ويسمع
الكلام ومثل ما رواه فيه عن اسحاق بن عمار انه سأل ابا الحسن الاول صلوات الله عليه عن المؤمن يزور اهله فقال نعم قال في كم قال
على قدر فضائلهم منهم من يزور كل يوم ومنهم من يزور في كل يومين ومنهم من يزور في كل ثلاثة ايام قال ثم رأيت في مجرى كلامه
انه يقول ادناهم جمعة فقال له في اي ساعة قال عند زوال الشمس او قبيل ذلك فيبعث الله معه ملكا يريه ما يسره ويستر عنه ما يكرهه
فيرى سرورا ويرجع الى قرة عين ومثل ما رواه عن حفص البختري عن ابي عبد الله عليه السلام ان الكافر يزور اهله فيرى ما يكره ويستر
عنه ما يحب وقد ذكر شارح الفقيه انه روي في الموثق عن ابي بصير عن الصادق عليه السلام ان كل مؤمن ذكرا كان او انثى …
زيارة اهله فان رأوا اعمالا صالحة من اهلهم شكروا الله عز وجل وان رأوا اعمالا سيئة تألموا وكثروا حسرة عظيمة وروى ايضا عن
ابي الحسن الاول عليه السلام في خبر كالصحيح انه سئل عنه هل يكون للميت زيارة اهله فقال نعم قال في كم قال في كل اسبوع وشهر
وسنة بمقدار منزلتهم قال في اي صورة قال في صورة طائر لطيف يجلس على جدارهم وينظر الى احوال اهله فان كانت حالهم حسنة

لبيت والذي كانت سيئة تتغيّم وتحزن وروى ايضا في حديث قوي عن عبد الرحيم عنه عليه السلم انه سال عن الذي الوفرة هل يزور اهله قال عليه السلم نعم بر حفظه الله تعالى ويرسل معه ملكين وهو على صورة طائر وكلب على حائط بيت وينظر الى اهله ويسمع كلامهم الى غير ذلك من الاحاديث الواردة في حال الميت بعد مفارقة روحه عن جسده من انه يتنعم بالنور ... توجيه ما ورد في ظهور الملكين منكر ونكير على المؤمنين بصورة حسنة وعلى غيرهم بصورة قبيحة وكذا ظهور جبرئيل عليه السلم في صورة دحية الكلبي وغير ذلك سوا قيل بكون الملائكة اجساما نورانية لطيفة كما هو ظاهر الشرع او ذواتا مجردة كما ذهب اليه بعض الحكماء وسيجئ زيادة بيان لذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد وردت بايدينا في هذا الحول اخبار كثيرة غير ما ذكرنا هنا ايضا كما فصل في محله من الاخبار في ذلك وكلها متقاربة المضامين بدل على اشتغال الارواح في القالب المثالية فتذكر ثم ان عمدة المستند في ذلك عند المتكلمين بالاخبار هي تلك الاخبار الواردة في ذلك كما ان عمدة المستند فيه عند الحكماء الاشراقيين والصوفية من المتكلمين هو ما عرفوه بمبانيهم الذوقية وقد جعل بعض من المتكلمين لوجود هذا العالم المثالي واشتغال الروح البدن المثالي بعد المفارقة عن البدن العنصري من جملة الشواهد على ذلك ان هذه النائم في نومه من الصور كما ورد في الاخبار من تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيه كما في الرؤيا وما يشبه فيه ولذا النوم اخو الموت وكان وجه هذه الشهادة ان الصورة التي يراها الانسان في منامه من صورة ذاته او صورة غيره من الانسان او غيره اما ان يكون هي الصورة المحسوسة بحس البصر الظاهري المنتزعة من المحسوس العين الموجود في الخارج فهذا باطل لان البصر الظاهر معطل في حالة النوم باتفاق العقلاء من الحكماء وغيرهم ولان تعطله معلوم بالضرورة فكيف يتخيل تعطيلا وانى نعلم بالضرورة ان تلك الصور ليست صور المحسوسة منتزعة من اعيان خارجية والا ترتبت الآثار الخارجية المترتبة عليها عليه وليس كذلك وان يكون هي صور موجودة في الخيال او في القوة المتخيلة فهذا ولذا كان ما قاله جمع من الحكماء ولا سيما الطبيعيين منهم لكنه مما لا يكاد يتم لانه مبني على تعطل الحواس الظاهرة وعدم تعطل الحواس الباطنة في المنام وهذا غير معلوم بل الذي ذكروه في سبب تعطل الحواس الظاهرة في المنام يجري في تعطل الحواس الباطنة ايضا حيث ان سبب التعطل سواء كان هو نوعا من قطع العلاقة مع البدن الذي يحصل للنفس حالة النوم حيث انها في تلك الحالة تصير علاقتها مع البدن قليلة ومنقطعة في الجملة او كان اشتغال رطوبة على اعصاب الدماغ التي هي مبادي الحواس كما قالوه او امرا آخر غير ذلك فهذا السبب كما انه يجري في تعطل الحواس الظاهرة يجري في تعطل الباطنة منها ايضا ولا دليل على اختصاصه بالظاهرة منها بل الظاهر جريانه في الباطنة وكونه سببا لتعطلها ايضا وايضا ان الصور الخيالية يجب ان يكون منتزعة من محسوس خارجي ثم تنتقش تلك الصورة في خزانة الخيال ونحن قد نرى في المنام صورة لم نر ابدا صورتها قط ولذا القوة المتخيلة ولذا كانت قد تخترع صورا لا يكون ذوات صورها موجودة ولم تجئ تلك الصور اليها من جهة الحواس الظاهرة والخيال الذي اكثر ما تخترعه هي الصورة

في جعل الشواهد على وجود العالم المثالي

الكاذبة

الكاذبة التي لا حقيقة لها ولذا كان الكثير نادرا ان تخترع المخيلة صورة توافق ما في الخارج من بعض الوجوه واندر منه الموافقة من كل الوجوه والحال انا كثيرا ما نرى في المنام رؤيا صادقة بان نرى صورة لم نر ابدا صورتها قط ثم يتفق لنا ان نرى بعد ذلك صورتها ايضا موافقا لما رأيناه في المنام من كل الوجوه ويستبعد جدا ان يكون تلك الصورة من مخترعات المتخيلة اتفقت موافقة من كل الوجوه وعلى هذا فمن قال بانها خيال منفصل ان اراد انها صورة مشابهة للصورة الخيالية منفصلة عن المادة الجسمانية فله وجه ولذا اراد انها نفس الصورة الخيالية المنفصلة عن المواد فعليه البيان بل فيه نظر لا يخفى واما ان يكون الصورة المشاهدة في المنام صورة مرتسمة في جسم فلكي او عنصري او في النفوس المنطبعة الفلكية مثلا حيث ان هو النفس فيه بسبب ارتباطها به نوعا من الارتباط حيث يشاهده عقلية كانت او حسية فذلك ايضا مما لا يكاد يتم لانه كان ينبغي ان يشاهد النفس في ذلك المحل المنطبع الذي حيث يشاهده النائم في محله والحال انه الصور المرئية في المنام بخلاف ذلك حيث انا نراها موجودة بوجود منفرد غير متعلق بشيء آخر من جرم فلكي او جسم عنصري او نفس منطبعة فلكية وحيث بطلت تلك الاحتمالات فبقي ان يكون الصورة المرئية في المنام موجودة في عالم آخر هو عالم المثال كما سيتبين حاله واما وجه كون الصورة المرئية فيه تارة موافقة لما في الخارج كما في الرؤيا الصادقة وتارة غير موافقة كما في الرؤيا الكاذبة فكأنه لان النفس اذا كانت صافية من شوب كدورات الطبيعة فبصرها الذي لها في بدنها المثالي صحيحة فهي ترى بتلك العين الصحيحة الاشياء على ما هي عليه ولذا لم تكن صافية عن ذلك فعيب الى في ذلك البدن على حقيقة وهي ترى بتلك العين المعتلة الاشياء على خلاف ما هي عليه كما في العين الظاهرية للاحول مثلا وهذا الذي ذكرنا هو اشارة اجمالية الى الرؤيا الصادقة والكاذبة ولتفصيلها مقام آخر مطول ذكره الباب وبما ذكرنا يتم الشهادة وبه يظهر سر ما ورد من تشبيه حالة البرزخ بحالة الرؤيا ولذا النوم اخو الموت ولذا كان بين الحالتين فرق انما هو حيث ان مفارقة النفس عن البدن في الموت مفارقة تامة وفي النوم مفارقة في الجملة وبهذا الاعتبار ايضا يكون هذا الشاهد شاهدا على المطلب فتدبر ثم انه ربما عدّ بعض القائلين بهذا القول من الشواهد عليه ما يحكى من اهل السنة والاوباش اذ قتلوا الحسين واحرقوه واقول الحكام كثيرا ما يشاهد في سطح المرآة الذي فيه خونية ذلك الحكام شبح مثل صورة الانسان ويرى ذلك فيه ما دام ذلك المرآة ساكن غير متحرك وذلك قد جرب كثيرا ولذلك كان ... لذلك الحكام لتحقيق ذلك ويلاحظ لكن يعلم انه في تلك التقليل افرق ما اقول كلام ان ان ام لا وما ذلك الشبح الا قالبا مثاليا لذلك الشخص المحترق تعلق نفسه به بعد مفارقتها عن قالبها العنصري ويمكن ايضا ان يسعف ذلك في عصرنا وهو مما نقلته بل الوقوع لا يخفى انه مما يمكن ان يكون شاهدا على المطلب ثم انه مما يؤيد هذا المطلب ويكون شاهدا عليه ما نقلا انه روى بعض الاعاظم من العلماء كالسيد الداماد طاب ثراه في الخلوات التي منظرها العجائب في منظر الغرائب سيد الوصيين على بن ابي طالب عليه وعلى اولاده المعصومين اجمعين سلام الله تعالى يوم الذي كان يتفق في ليلة شهر الله الاعظم شهر رمضان ضيفا لعدة من الصحابة وافطر فيه بيوتهم المتعددة وقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان عليا افطر في بيته فان توجيه هذا الحديث انما يمكن على القول بعالم

في بعض الشواهد [illegible]

حضور

المثال ووجود البدن المثالي حيث ان حضوره عليه السلم ببدنه العنصري في بيوت عدة من الصحابة مع كونه في بيته بذلك البدن ممتنع بالذات فان جسما واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون في زمان واحد وفي آن واحد الا في مكان واحد لا ازيد ولو قيل ان ذلك لعله كان من معجزة وكرامة عليه السلم لا يكاد يصح فان المعجزة والكرامة انما يكون في شيء يكون ممكنا ذاتيا ويكون ممتنعا عاديا لا في الممتنع بالذات كما لا يخفى ... لعله كان لاجل ان الله تعالى خلق ملائكة بصورته عليه السلم ولذا اولئك الملائكة افطروا في بيوت الصحابة وظن الصحابة انهم علي عليه السلم والحال انه عليه السلم بنفسه افطر في بيته غير مستقيم لان المذكور في الحديث افطاره عليه السلم في بيوت الصحابة لا افطار الملائكة فتم يصح توجيه ذلك على القول بالبدن المثالي فانه لا مانع من ان يكون لروح الشريف المقدس ابدان مثالية وهو يكون قد ظهر في ضمن كل بدن مثالي في بيت واحد من الصحابة وظهر ببدنه العنصري في بيته وعلى هذا فيكون في الحديث الشريف شهادة على المطلب مع ان الشهادة على ثبوت اصل عالم المثال ووجود البدن المثالي شهادة على امرين آخرين ايضا الاول امكان تعلق الروح في عالم الدنيا ايضا ببدن مثالي وانه لا يلزم ان يكون ذلك بعد المفارقة التامة كما في حالة الموت والمفارقة في الجملة كما في حالة النوم والثاني جواز تعلق روح واحد وحضوره اذا كان مقدسا شريفا باكثر من بدن واحد مثالي ولا امتناع ايضا في كل منهما ثم ان مما يشهد على الاول ايضا انه روي عن الصادقين عليهم السلم انهم قالوا في تفسير قوله يا من اظهر الجميل وستر القبيح ان للانسان مثالا في العرش وانه اذا فعل فعلا جميلا فعله ذلك المثال ايضا في حضور الملائكة فيظهره الله تعالى عليهم واذا فعل فعلا قبيحا لم يعمل ذلك القبيح ذلك المثال فيستره الله تعالى عنهم فان الظاهر ان ذلك المثال هو القالب المثالي الذي يتعلق به روح المؤمن لا امرا آخر ولا ملك من الملائكة كان بصورة ذلك المؤمن وحيث كان ذلك قالبا مثاليا كان فيه شهادة على جواز تعلق الروح في حالة اليقظة وفي حال التعلق التام بالبدن العنصري بذلك البدن المثالي ولا امتناع في ذلك حيث ان البدن المثالي ليس كالبدن العنصري حتى لا يجوز تعلق الروح الواحد في زمان واحد باكثر من بدن واحد بل هو كالظل والشبح للبدن الاصلي العنصري وموجود بالعرض بوجود البدن الاصلي وتعلق الروح به وبالبدن الاصلي تعلق واحد الا انه بالبدن الاصلي بالذات وبالمثالي بالعرض فعلى هذا فلا امتناع في ان يتعلق النفس الواحدة مع تعلقها بالبدن الاصلي بالبدن المثالي الواحد او الاكثر من الواحد وهذا بخلاف تعلقها ببدنين عنصريين او اكثر حيث ان احدهما منفصل الذات ومباين الحقيقة عن الآخر فانه لا يجوز تعلق النفس الواحدة في زمان واحد بشيئين متبايني الذات تعلق التدبير والتصرف وكذا يشهد على الثاني من الامرين ما ذكره بعضهم من ان البدن المثالي كالشبح الذي يرى في المرآة بل ان ما يرى في المرآة فهو كوة مفتوحة الى عالم المثال وكما جاز انطباع صورة واحدة في مرايا متعددة متكثرة في زمان واحد فلم لا يجوز تعلق روح واحد وحضورها اذا كان مقدسا شريفا بابدان مثالية متعددة في زمان واحد وبما ذكرنا يمكن توجيه ظواهر ما دل على ظهور ملك الموت في زمان واحد في امكنة متكثرة لقبض الارواح ولذا كان يمكن ان يكون له وجه آخر لم نعلمه والله ورسوله واولوا العلم اعلم به وكذا توجيه

ما قيل

ما قيل ان الياس عليه السلم هو ادريس النبي عليه السلم وهو عليه السلم مع كونه في السماء يظهر بصورة الياس في الارض والله تعالى يعلم وقد حكى بعض الصوفية ان بعض ... وهو قضيب البان الموصلي كان يُرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلا في كل مجلس بامر غير ما في الآخر وهذه الحكاية على تقدير صحتها يمكن توجيهها بما ذكرنا ثم انك حيث عرفت بان الشواهد على هذا المطلب وتوجيه الاخبار الواردة في كيفية حال الروح بعد المفارقة عن البدن وكذا توجيه غير ذلك من الاخبار على القول بوجود عالم المثال فاعلم ان العمدة في مستند هذا القول هو الاخبار الدالة عليه فلنتكلم في دلالتها حتى يتضح لك ثبوت هذا العالم وكذا كيفية حالاته واحواله فنقول ان دلالة تلك الاخبار التي نقلناها ولا سيما على ثبوت العالم المثالي ووجود البدن المثالي وان كانت ظاهرة غنية عن البيان لدى المتأمل الصادق الا انا لا بأس بالتنبيه عليه فنقول ان ما تضمنه بعض تلك الاخبار من ان الارواح في صفة الاجساد وانهم على صور ابدانهم وكون ذلك ليس المراد ان ذوات تلك الارواح اجسام كثيفة او لطيفة على صفة الاجساد وهيئة وشكل لانه باطل كما عرفته مع عدم كونه مذهبا لاحد من المليين والفلاسفة سيتبينه ما مر من الدليل على تجرد الروح وعلى كونها مغايرة للبدن تماما وجزءا بل المراد كما هو صريح بعض الاخبار الاخر من تلك الاخبار ان تلك الارواح ذوات اخر وان الله جعلها وصيرها في قوالب كالاجساد مثل قوالبها وجسدها في الدنيا بحيث يكون لها نوع تعلق بتلك الاجساد وهذا ظاهره ولذا كان اعم من ان يكون ذلك التعلق تعلق التدبير والتصرف او التعلق بوجه آخر من الحلول او الدخول او الانضمام او نحو ذلك الا ان تشبيه تلك القوالب بالقوالب الدنيوية يدل على ان ذلك التعلق ليس غير تعلق التدبير والتصرف فان هذا كان لها مع القوالب الدنيوية لا غير مع ان القول بتجردها كما هو الحق وعرفت الدليل عليه ينفي ما سوى تعلق التدبير والتصرف ... نقول ان ذلك القالب الذي يجعله الله تعالى الروح فيه بعد المفارقة ظاهر انه ليس عين القالب العنصري الذي كان للروح حين تعلقه به في النشأة الدنيوية لانه باطل بالاتفاق ولم يقل به احد حيث ان المفروض بطلان ذلك القالب ومفارقة الروح عنه واعادته بعينه اي باجزائه الاصلية وان كانت ممكنة كما دل الدليل عليه الا ان تلك الاعادة انما تكون عند قيام الساعة لا في النشأة البرزخية المتوسطة بين النشأة الدنيوية والاخروية وايضا التشبيه بالقالب الدنيوي كما تضمنته تلك الاخبار ينفي كونه عين ذلك القالب الدنيوي بل يدل على انه قالب آخر مثل قالبه في الدنيا وظاهر ايضا انه ليس ذلك القالب الآخر قالبا عنصريا جماديا او نباتيا او حيوانيا او انسانيا يتعلق به في الدنيا لان كل ذلك مستلزم للتناسخ الذي عرفت الدليل على بطلانه كما مر وايضا يظهر انه ليس قالبا جسمانيا فلكيا لان ... على تقديره ايضا كما يقتضيه التدبر في دليل بطلانه مع ان الجرم الفلكي كما تقرر عندهم غير قابل ... على هيئات القوالب البدنية العنصرية وظاهر ايضا ان ذلك القالب ليس شيئا من جرم فلكي او جسم ابداعي غير منفك او جسم عنصري يكون للروح الانسانية تعلق به سوى تعلق التدبير والتصرف بان يكون ذلك موضوعا لتصورات الروح وتخيلاتها فان ذلك مع كونه باطلا

في شرح الاخبار الواردة [illegible] البدن المثالي [illegible]

كام الدليل عليه بنفيه ظاهر تلك الاخبار الدالة على تشبيه القالب الدنيوي وعلى ان التعلق به تعلق التدبير والتصرف لا غير وفي هذا ايضا ان ليس
ذلك القالب شيئا مجردا عن المادة في ذاته مطلقا ولا عقليا لان المفروض كونه قالب الروح كقالب في الدنيا وذا هيئة وشكل مثله والمجرد
والامر العقلي لا يمكن ان يكون كذلك فحيث ظهر ان ذلك القالب ليس امرا مجردا عقليا ولا جسمانيا عنصريا او فلكيا ظهر انه من عالم آخر غير العالم الحسي
والعقلي متوسط بين العالمين يسميه القائلون به عالم المثال وعالم البرزخ وسيجيء شرح معنى توسطه بينهما ثم نقول ان ما تضمنته تلك الاخبار من
ان الارواح في صفة الاجساد وانهم على صور ابدانهم وان الروح بعينه في قالب كقالبه في الدنيا حيث يدل على ان القالب المثالي البرزخي مثل
القالب الدنيوي في الصفة والصورة لا ينافيه ما تضمنه بعض الاخبار التي قد مر ذكرها آنفا من ان الميت يجيء لزيارة اهله بصورة طائر لطيف
ويجلس على جدار اهله ويشرف على احوالهم فانه يمكن ان يكون المراد به والله اعلم ان القالب الذي اعده الله تعالى للارواح وحشرها فيه في البرزخ قالب
كقالبه في الدنيا في الصورة والصفة الا ان ذلك القالب لما كان قالبا مثاليا متوسطا بين العالمين قابلا للتشكل بالاشكال المختلفة فربما
يتشكل بشكل الطائر وصورته فربما يجيء بحسب ما يستحقه من المصالح وبحسب رتبته ومنزلته في صورة طائر لطيف ومنه يظهر ان لا منافاة بين ذلك الخبر وخبر
يونس بن ظبيان عن الصادق عليه السلم المتقدم لقوله عليه السلم سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ذلك ان يجعل روحه في حوصلة طائر اخضر لان الظاهر
يجعله في حوصلة طائر اخضر لعلهم قالوا ذلك زعما منهم ان الاصل فيما اعده الله تعالى للارواح هو حواصل الطيور الخضر لا القوالب التي هي
امثال قوالبهم في الدنيا فرده عليه السلم لذلك ولان فيه توهم التناسخ المحال وهذا لا ينافي جواز تشكلهم بعد تعلقهم بقوالبهم المثالية التي هي امثال
قوالبهم في الدنيا بصورة طائر اخضر مثلا وكذلك لا ينافيه ما تضمنه بعض الاخبار التي قدمنا ذكرها في صدر الرسالة ان الارواح في حجرات
فانه يمكن ان يكون المراد به والله اعلم انهم مع تعلقهم بتلك القوالب المثالية يكونون في حجرات مثالية برزخية ثم ان الاخبار الواردة في ذلك
كما تدل على وجود الابدان المثالية لارواح المؤمنين كالاخبار التي نقلناها آنفا كذلك تدل على وجودها لارواح الكافرين والمستضعفين و
الاطفال سواء كانوا اطفال المؤمنين او اطفال الكفار كما يظهر ذلك على من تتبع الاخبار وقد نقلنا جملة منها في صدر الرسالة فتذكر وبالجملة
فمدلول الاخبار وجود البدن المثالي لكل روح انسان من الارواح بعد مفارقته عن البدن ثم ان ما دل من تلك الاخبار على ان ارواح المؤمنين
في شجرة من الجنة او في الجنة لعل المراد به والله اعلم الجنة المثالية والشجرة المثالية لا اهل الجنة الموعودة وشجرها كما سنوضح ذلك فيما بعد انشاء الله
كما ان ما دل منها على ان ارواح المؤمنين في بستان في المغرب تحت ظل الذوات يأكلون من ثماره وارواح الكفار في نار في المشرق قريبة
من نار الدنيا وهم فيها يأكلون من زقومها ويشربون من حميمها لعل المراد بتلك الاثمار في ذلك البستان الثمار المثالية والبستان المثالي وكذا
النار والنار المثالية وكذا الزقوم والحميم ولا منافاة بين ما دل على ان ارواح المؤمنين في الجنة او في شجرة من الجنة وما دل على ان ارواحهم
في وادي السلام الذي هو ظهر الكوفة بقرب النجف الاشرف الذي هو وادي السلام وورد في بعض الاخبار انه بقعة من جنة عدن وما دل على انهم

في بستان في جانب المغرب على شط الفرات لانه يمكن ان يكون كل تلك الامكنة مساكن لهم فيكونون تارة في هذا وتارة في ذاك وتارة
في ذلك حيث لا مانع منه وحضورهم في الابدان المثالية مع انه يمكن حمل بعض تلك الاماكن على بعض بحيث يؤول الكل الى امر واحد فتدبر كما انه لا منافاة
بين ما دل على ان ارواح الكفار في نار في المشرق وبين ما دل على انهم في وادي برهوت وهو واد في اليمن لما ذكرنا من الوجه بعينه والله سبحانه
اعلم بحقيقة الحال ثم انك حيث عرفت ما ذكرنا فاعلم ان تلك الاخبار الواردة الدالة على وجود مثل تلك القوالب المثالية مع دلالتها على ذلك
تدل ايضا على احوالها وصفاتها وكيفياتها وانها مما ينتفي عنها بعض لوازم الجسمية ويثبت لها بعض لوازمها الاخر وان اللوازم المنتفية
ما هي والمثبتة ما هي ويستفاد منها معنى كون العالم المثالي متوسطا بين العالمين ليس بكثيف كالماديات ولا في لطافة المجردات فبيان ذلك
ان ما تضمنته تلك الاخبار من ان الارواح في الابدان البرزخية على صفة الاجساد وانهم على صور ابدانهم وانهم في قوالب كقوالبهم الدنيوية يدل
على ان القالب المثالي ثابت له الشكل والهيئة والصورة والوضع وامثال ذلك مما هو كان ثابتا للبدن العنصري ثابت له ولكنها من لوازم
الجسمية وهذا الذي هو الذي ربما يشير ذلك من جهة اشعاره بان لكل روح قالبا مثاليا مناسبا له في الصفات كما في النشأة الدنيوية بان تلك
القوالب المثالية بعضها نورانية كالسعداء وبعضها ظلمانية كالاشقياء وهذا موافق لما ذكره القائلون بوجود هذا العالم من الحكماء
ايضا حيث قالوا بان الاشباح الموجودة في هذا العالم ذوات اوضاع مقدارية منها ظلمانية تتعذب بها الاشقياء وهي صور زرق كريهة
يتألم النفوس بسببها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض كامثال اللؤلؤ المكنون وما ذكروه من ان الاشباح الموجودة
في ذلك العالم مطلقا سواء كانت اشباحا هي قوالب الارواح او اشباحا اخرى هي صور الاعمال قرينة للارواح وقد دل عليها نقل الشيخ
الى ما رووه عنهم ايضا كما نقلنا ما سابقا من امتناع ان يكون لها مقدار ووضع وشكل مع عدم شيء من الجسمية لها ولذلك يمثلون في ذلك بالصور
المرئية في المرآة ويقولون انها كوة مفتوحة الى عالم المثال وكذلك ما تضمنته تلك الاخبار من ان الارواح في ضمن تلك القوالب المثالية البرزخية
يجلسون حلقا حلقا على صور ابدانهم العنصرية الدنيوية ويتحدثون ويتنعمون بالاكل والشرب وانهم ربما يكونون في الهواء بين الارض و
السماء يتعارفون في الجو ويتلاقون وانهم ربما يجيئون لزيارة اهلهم ويدخلون وينظرون الى احوال اهلهم فربما يفرحون ويسرون وربما
يكربون ويغتمون وانهم ان رأوا اعمالا صالحة منهم شكروا وان رأوا عملا سيئا اغتموا وتألموا ونحو ذلك من الحالات الواردة في شأنهم في ذلك
العالم يدل على امور منها ان لتلك الابدان المثالية حواسا ظاهرة وكذا الحس المشترك وقوى باطنة ايضا فيه الآلات مثالية كما كانت لها في النشأة الدنيوية الآلات بدنية
جسمانية وبالجملة قوى مدركة حيوانية والآت مثالية تدرك بها تلك الارواح ~~كما كانت في النشأة الدنيوية بتوسط القوى والآلات~~
البدنية بتوسط تلك القوى وتلك الآلات المثالية ادراكات جزئية ملائمة او غير ملائمة فتلتذ لذة بدنية او تتألم
الما بدنيا كما كانت في النشأة الدنيوية بتوسط القوى والآلات البدنية مع ان ما هو ثابت لتلك الارواح بالقياس الى ذواتها المجردة

الباقية من القوة العقلية التي بها تدرك المعقولات فتلتذ لذة عقلية او تتألم الما عقليا وهذا نظير ما قاله الحكماء من ان النفوس المنطبعة الفلكية
ادراكات جزئية مضافة الى الادراكات الكلية للنفوس المجردة المتعلقة بها مع كون اجسام الافلاك واجرامها لطيفة غير كثيفة فلا
لا تمنع ان يكون لها قوى مدركة جزئية والآت لذلك لطيفة ومنها ان في ذلك العالم اصواتا وطعوما وروائح ونحوها من مدركات الحواس وان
كانت هي مثالية قائمة بذواتها لا اعراضا او كانت اعراضا قائمة بمثلها قائمة بذواتها لا كالاعراض الموجودة في العالم الحسي القائمة بالاجسام و
كذلك فيه مأكولات ومشروبات هي غذاء الارواح في ذلك العالم ومنها ان للارواح في ضمن تلك القوالب حركات وسكنات في الاين
بل في الكيف ايضا وان كانت الاينية منها في ذلك العالم ليست مثل الاينية منها في العالم الحسي ومن ذلك وكذا ما تضمنته تلك الاخبار من انهم
فيه اكلا وشربا وشوقا اليها وتنعما بها وكذا كراهة وسرورا يظهر ان لتلك الارواح في ضمن تلك القوالب قوى محركة حيوانية فاعلة
للحركة وكذا باعثة عليها من الشوقية الشهوانية بل الغضبية ايضا حيث ان النفس التي لها القوة المحركة الشوقية لا تخلو عن قوة غضبية ايضا
وان ما ورد من سرورهم وكراهتهم كما يدل على ثبوت القوة الشوقية لهم كذلك يدل على ثبوت القوة الغضبية لهم حيث ان تلك الكراهة انما هي من
الكراهة الغضبانية ومن الكراهة البدنية التي هي الغضب وبذلك يظهر ان لتلك الارواح في ذلك العالم جميع القوى الحيوانية مدركة كانت ام محركة
فاعلة للحركة ام باعثة عليها مضافة الى ما كان ثابتا لها بالقياس الى ذواتها الباقية من القوى العقلية النظرية والعملية والعلوم والملكات
وهذا بيان جملة من لوازم الجسمية التي يستفاد من تلك الاخبار ثبوتها لتلك القوالب المثالية ولذلك العالم ويستفاد منها ايضا ان اللوازم
الاخر الجسمانية منتفية عنها وعن ذلك العالم وذلك على وجوه الاول انه لو كانت كل اللوازم الجسمانية ثابتة لها لكانت هي قوالب جسمانية
عنصرية او فلكية وهذا خلاف المفروض والثاني انه حيث لم تتضمن تلك الاخبار الا ثبوت ما اثبتنا ثبوته لها مع السكوت عن ثبوت اللوازم الاخر
الجسمانية فذلك يشعر ويدل على انتفائها عنها اذ لو كانت هي ايضا ثابتة لها لكان ينبغي ان يكون في تلك الاخبار دلالة عليه او اشعار به
واذ ليس فليس الثالث انه ما تضمنته تلك الاخبار من ان لتلك الارواح في ضمن تلك القوالب اكلا وشربا ربما يتوهم دلالته على ان لها قوى نباتية
ايضا اذ الاكل والشرب لا يكونان الا بها لانا نقول ان القوى النباتية لا تكون الا لجسم له تغذية وتنمية وتوليد ولا يظهر من تلك الاخبار ان
هذه الافعال الثلاثة ثابتة لتلك القوالب حتى يثبت لها القوى النباتية بل الظاهر منها ان فيها ما لا تدل على خلاف ذلك كما ستعرف انشاء الله ونقول
ان ما دل على الاكل والشرب لا يدل على اكثر من ان لها قوة شوقية وشهوانية من القوى الحيوانية وقد ذكرنا ان القوة الحيوانية ثابتة لها بل ربما
يومئ الى ان فيه اشعارا بان لذة الاكل والشرب التي في ذلك العالم لذة حقيقية ليست مثل اللذة التي في العالم الدنيوي حيث انها في النشأة
الدنيوية انما هي رفع الم الجوع والعطش اللذين هما مع التحلل الذي يكون المأكول والمشروب بدل ما يتحلل من البدن واما
هي في ذلك العالم فليست كذلك حيث ان التحلل الذي لا يكون فيه حتى يقارنه الم جوع او عطش ويحتاج الى بدل ما يتحلل بل هي لذة حقيقية

واما ان التحلل البدني لا يكون فيه في نشأته الباقية لان تلك الاخبار حيث تدل بعضها على ان تلك القوالب المثالية لطيفة في الغاية
روحانية جدا باقية دائمة كانت على صفة الاجساد الدنيوية دائما لا تتطرق اليها تغير او تبدل او زوال ونحوها بخلاف الابدان
التي هي من جهة المادة الجسمانية فتدل على ان كل اللوازم الجسمانية التي هي من جهة المادة منتفية عن تلك القوالب وعن ذلك العالم
فيظهر منه انه ينتفي عنها ما في العالم الحسي من صفات لها تلك العنصرية والطبقات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل
والخفة وامثال ذلك وكذا صفات المركبات منها من المعدنيات وغيرها وكذا صفات النبات وافعالها من الجذب والامساك و
الهضم والدفع والقوى التي يتشكل والتخليق والاثمار والتوليد والتحلل ونحو ذلك ومن ذلك يظهر ان ليس لها قوى نباتية وان الاكل والشرب
الواردين في الاخبار ليسا ليكونا بدلين عما يتحلل وان لذاتها في ذلك العالم لذة حقيقية ليست مثل ما في النشأة الحسية وكذا ينتفي عنها
الصفات التي للافلاك من جهة موادها التي هي متحيزة في حد ذاتها مع ان بعض ما تضمنته تلك الاخبار من الحالات التي لتلك الارواح
في ضمن تلك القوالب كالاكل والشرب والحركة الاينية ونحوها ينفي ايضا كونها اجراما فلكية اذ ليس لها ذلك وما فصلناه جملة من احوال
هذا العالم استفدناها من تلك الاخبار بحسب فهمنا القاصر ومنه يظهر وجه تسمية هذا العالم بعالم المثال من جهة كونه مماثلا للعالم المحسوس
الجسماني المادي في كثير من الصفات واللوازم وان كان مغايرا له في بعض آخر وكذا يظهر وجه كون هذا العالم عالما متوسطا بين العالم
الحسي والعالم العقلي من جهة انه ليس بكثيف كالماديات ولا في لطافة المجردات وانه ينتفي عنه بعض لوازم الجسمية ويثبت له بعض
الآخر وهذا مطابق ايضا لما قاله الحكماء القائلون بهذا العالم كما يظهر على من تتبع كلامهم في ذلك الا انهم زادوا على ذلك وقالوا
ان الموجودات بالحواس من الاجسام والاعراض ثابتة في هذا العالم قائمة بذاتها وان كلا مما في عالمنا هذا من الافلاك والكواكب والعناصر
والمركبات والارض والبر والبحر والانسان والحيوان والجماد والمعادن والنبات والحركات وسائر الاعراض الى غير ذلك من الموجودات
موجود في العالم المثالي الا انها فيه الطف واحسن واشرف وافضل مما في عالمنا لقربها من المبدأ الاول وان العالم المثالي عالم عظيم
الفسحة لا ضيق فيه لان الضيق انما يكون في الامكنة والابعاد الهيولانية والصور هناك قائمة بنفسها لا تحتاج الى مادة فلا تحتاج الى
مكان لان المكان انما يحتاج اليه ذو المادة فلا تزاحم على مادة ولا مكان ولا محل لها كما في العالم العقلي من المجردات والمفارقات
والعقول لها اشباح ومظاهر مثالية ايضا موجودة في العالم المثالي ويظهر تلك المجردات في عالمنا هذا بحسب ما يقتضيه المقتضى والحال
في ضمن تلك المظاهر والاشباح اللطيفة في الغاية التي تتشكل باشكال مختلفة على اشكال وصور مختلفة فقد تشتد اصواتها وتغيب
وتختفي الصورة الاخرى كالبرق الخاطف فيتوهم الرائي انها انقلبت وليس كذلك وان العالم المثالي له طبقات كثيرة لا يحيط الا الباري تعالى
وكل طبقة منها الى ما لا نهاية او غير متناهية وهذه الطبقات منها نورانية ملذة هي طبقات الجنان بعضها اشرف وافضل وانور وبعضها

دون ذلك ومنها طبقات مظلمة موحشة مولمة هي طبقات الجحيم متفاوتة ايضا في شدة الظلمة والوحشة فالطبقة العالية منها متاخمة لعالم
العقل ومن ذا افقه والطبقة السافلة متاخمة لعالم الحس ومن ذا افقه وباقي الطبقات التي لا يحصى كثرتها محصورة بين الطبقتين ولكل
طبقة منها سكنة قوم من الملائكة والجن والشياطين لا يحصى عددهم ولهذا العالم المثالي احاديث عجيبة ولا يمكن ادراك غرائبه في العالم
الدنيوي الظلماني لا يحيط بحقائقه الا الله تعالى ومن قربه لحضرته ولهذا العالم عالم مقداري غير العالم الحسي وغير العالم العقلي والنفس فيه
لا تحصى ومن جملة ذلك ما سماه الشرع جابرصا وجابلقا وهما مدينتان من مدائنه لكل واحدة منها الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق ولا يعلم
تلك المدائن امور قليلة التي هي مدينة مثالية فلكية فيها مثال الافلاك وما فيها الى غير ذلك من الاقوال التي قالوا بها ونسبوا القول بها الى
اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبله كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من اساطين الاوائل عليهم السلم ايضا وادعوا ان ارباب الكشف
منهم وصلوا الى هذا العالم واحواله وشاهدوه بكثرة الرياضات وخلع نواميس الابدان والله تعالى اعلم بحقيقة الحال فان قلت قد ظهر
مما قد ذكرت وجه كون العالم المثالي متوسطا بين العالم الحسي والعالم العقلي فاوضح ما يقال ان ما بعد الموت الى قيام القيمة عالم البرزخ
قلت معنى البرزخ الحاجز بين الشيئين والمتوسط بينهما وهذا العالم لا يخفى انه بحسب الوجود في الخارج والزمان متوسط بين النشاة الدنيوية
والاخروية حاجز بينهما وكذا بحسب الرتبة متوسط بين العالم الحسي والعالم العقلي حيث ان موجودات هذا العالم من جنس موجودات العالم
المثالي وقد عرفت انه متوسط بينهما فان قلت ما معنى ما يقال ان النشاة الدنيوية عالم حسي والنشاة الاخروية عالم عقلي كما هو مذكور في
كلام كثير منهم مع ان كلا من النشاتين محسوس ومعقول تدرك النفس محسوساتها بالحواس ومعقولاتها بذاتها وبالقوة العقلية اما النشاة
الدنيوية فظاهر وجوده واما النشاة الاخروية فحيث نقول بالمعاد الجسماني ووجود الاجسام فيها وكذا وجود المعقولات فيها وبادراك
النفس للقسمين جميعا حيث نقول باللذات الحسية والعقلية فيها قلت يمكن ان يكون معنى ذلك ان النشاة الدنيوية عالم شهادة محسوس
والنشاة الاخروية عالم معقول حيث ان وجود النشاة الدنيوية يدرك بالمشاهدة والعيان وان النشاة الاخروية يدرك باخبار
الانبياء عليهم السلم وبالدلائل العقلية وهذا كما انهم قالوا ان النشاة الدنيوية عالم الشهادة والنشاة الاخروية عالم الغيب الا ان هذا الوجه
انما يستقيم بالقياس الى نوع هذه النشاة الدنيوية فقط ولكن يمكن اطلاق العالم العقلي وعالم المعقول على النشاة البرزخية ايضا
حيث ان وجودها ايضا ليس بمشاهد بل هو معلوم لنا باخبار الانبياء عليهم السلم وبالدلائل العقلية ولكن يمكن ان يكون معنى ذلك انه وان كان
كل من النشاتين محسوس ومعقول يدركها النفس الا ان السلطنة والغلبة في النشاة الدنيوية انما هي للحس والعقل مغلوب له حيث ان اشتغال النفس
في الغواشي البدنية شغلها والهاها عن ادراك المعقولات كما هو حقها الا ان تكون النفس قد خلعت ربقة الغواشي البدنية عن عنقها
واما في النشاة الاخروية فالسلطان انما هو للعقل حيث انه ليس منغمرا في تلك الغواشي ولا في الحواس الظاهرة والباطنة والالات البدنية
العنصرية وان كانت موجودة لها في الاخرة حيث نقول بمعاد البدن العنصري الا ان الالات لا تلهيها ولا تشغلها عن افعالها الذاتية

وادراكاتها

العقلية اصلا كما كانت تلهيها وتشغلها عن ذلك في النشاة الدنيوية والحاصل ان النشاة الاخروية عكس النشاة الدنيوية وكما كانت
السلطنة في الدنيوية للحس ولذلك سميت بالعالم الحسي كذلك يكون السلطنة في الاخروية للعقل وبذلك يسمى عالما عقليا ولا يخفى ان هذا
الوجه يستقيم بالقياس الى نوع النشاتين جميعا وانه يمكن ان يستفاد وجها اخر لكون ما بعد الموت الى قيام الساعة عالما برزخيا متوسطا
بهذا المعنى بين العالمين الحسي والعقلي حيث ان ذلك العالم لما كان عالما مثاليا وكان محسوساته لصور مثالية تدركها النفس بالحواس
والالات البدنية المثالية وكذا كان هناك معقولات تدركها النفس بقوتها العقلية ولم تكن هناك مزاحمة بين الحس والعقل بل كان
يفعل كل منها فعله كما هو حقه مع انه ليس هناك شيء من شانه ان يشغل العقل عن فعله حيث ان الات انما هي الالات البدنية
العنصرية لا الالات المثالية فبذلك يسمى عالما متوسطا بين العالمين وبالجملة ففي النشاة الاخروية السلطان للعقل حيث انه مع وجود
ما من شانه ان يكون معارضا له ومزاحما اياه وهو القوى البدنية العنصرية يظهر افعاله على الوجه الاتم وفي النشاة الدنيوية السلطان للحس
حيث انه يلهي العقل عن فعله واما في النشاة البرزخية فلا سلطان لاحدهما على الاخر والحس يفعل فعله كما هو حقه وكذا العقل يفعل
فعله كما هو حقه من دون ان يكون هناك شيء من شانه ان يغلبه وهو القوى الحسية البدنية العنصرية اذ ليست هناك والقوى الحسية المثالية
ليست من شانها ان تغلبه وتعارضه فهي بهذا الاعتبار عالم متوسط بين العالمين ولكن يمكن ان يكون وجه ذلك ان الحس في مستلذات
الاخرة لما كانت توجد بلا مادة ومدة بل بمحض المشية والاشهاد وباذن الله تعالى كما قال تعالى ودل عليه كثير من الايات والاخبار الصحيحة
كانت شبيهة للامور العقلية والمجردات عن المادة حيث انها ايضا توجد بلا مادة ومدة بخلاف الموجودات الدنيوية
حيث انها توجد مع مادة ومدة فلذلك سميت الاخرة بالعالم العقلي والدنيا بالعالم الحسي وليطابق ما قالوه من ان الدنيا عالم الخلق
والاخرة عالم الامر واولها ان مستلذات عالم الاخرة من المحسوسات وان كانت لها مادة جسمانية ايضا الا انها لما كانت لطيفة في الغاية
صافية جدا وكانت النفس لقوتها في ادراكها وشدة تجردها تعقل الاغورة وترى جواهرها حتى كانها هي بلا فصل كما في ادراك
العقل للمعقولات وليس ادراكها لها هنالك بملاقاة السطوح كما في النشاة الدنيوية سميت الاخرة بالعالم العقلي حيث ان ادراك
النفس لمحسوساتها ايضا شبيه بادراك العقل للمعقولات وسميت الدنيا بالعالم الحسي حيث ان ادراكها لمحسوساتها ليس على نحو ادراكها
لمعقولاتها وثانيها ان اولى موجودات عالم الاخرة من المستلذات وان كانت جسمانية ايضا لطيفة في الغاية فوق اللطافة التي
هي للاجسام الكائنة في الدنيا عنصرياتها وفلكياتها قريبة من اللطافة التي هي للعقليات كانها في افق العالم العقلي الذي موجوداته عالم
الاخرة بامرها لما كانت باقية غير داثرة وان كانت جسمانية ايضا كبقاء الامور العقلية والمجردات عن المادة ولم يكن للجسمانيات
منها مادة قابلة للتغير والزوال والكون والفساد كما في الجسمانيات في الدنيا حيث انها قابلة للفناء كان عالم الاخرة عالما عقليا
حيث ان العقليات فيها غير قابلة للفناء وكذا الجسمانيات بخلاف عالم الدنيا حيث ان الجسمانيات فيها قابلة لذلك والله تعالى اعلم

بجسده الاخر ثم انك اذا تحققت ما بيناه وفصلناه وتبينت ان الشرع الشريف القويم يدل على اشتغال الارواح بعد الموت الى الاجساد
المثالية التي عرفت صفاتها وحالاتها فاعلم ان القول به مما لا مانع منه مطلقا لا من جهة الشرع ولا من جهة العقل بل ان العقل ربما يؤيده
اما بيان التاييد فحيث ظهر مما سلفنا ذكره ان النفس الانسانية لما كانت بدنية في افعالها محتاجة الى الالات البدنية في ادراكاتها
الجزئية التي لا شك انها في حال من الاحوال تحتاج اليها بعد المفارقة ايضا الى بدن ما تتعلق هي به وتتصرف فيه تصرف التدبير
لتجعله الة لافعالها وادراكاتها وظاهر ان ذلك البدن ليس هو البدن الاول العنصري لكون المفروض مفارقتها عنه ولم تعد تعلقها
والا بدنا اخر جسمانيا عنصريا او فلكيا لاحظ له في بطلانه واما عقليا لبطلانه ايضا كما سبق فلا بد ان يكون بدنا اخر من جنس عالم اخر
متوسط بين التجسم المادي والتجرد العقلي اي البدن البرزخي المثالي وفيه المطلوب وكذا ان الاخبار الواردة في ذلك دالة على وجود البدن
المثالي لكل روح من الارواح على ما عرفت بيانه لكن هذا الدليل ايضا يدل عليه حيث ان احتياج النفس الانسانية الى البدن غير مختص
بنفس دون نفس بل يعم الكل من نفوس الكاملين وغير الكاملين والسعداء والاشقياء والمتوسطين والشقي والصبيان والمجانين
اذ نفوس الكل باقية بعد خراب ابدانهم كما عرفت الدليل عليه فيما سلف وقد دل الدليل المذكور على ان النفس الباقية بعد فناء
بدنها العنصري تحتاج الى بدن مثالي وفيه المطلوب واما بيان عدم المانع عنه فلان ذلك المانع اما من جهة الشرع وظاهر انتفاؤه
واما من جهة العقل وليس يتصور هنا مانع عنه من جهته الا توهم لزوم التناسخ المستحيل وهو منتف هنا وبيان الانتفاء انك قد عرفت
فيما قررنا دلائل ابطال التناسخ ان العمدة والاصل في ابطاله احد امور ثلثة احدها ان النفس المستنسخة اذا قلنا بجواز تعلقها ببدن
اخر يكون ذلك البدن لاستعداده لحدوث تعلق نفس به فما سببه استعدادا لحدوث نفس له غير النفس المستنسخة فاذا جاز تعلق تلك
النفس الاولى به مع فرض جواز تعلق المستنسخة ايضا به لزم جواز ان يتعلق به نفسان وهذا محال كما مر بيانه والثاني انه اذا جاز
التناسخ وتعلق النفس المستنسخة ببدن اخر غير الاول لزم ان ينقلب فعليتها التي حصلت لها في ضمن البدن الاول الى القوة التي كانت
لها اولا في ضمن البدن الاخر وانقلاب الفعلية الى القوة والاستعداد المحض محال والثالث انه يلزم منه جواز تعلق نفس واحدة باكثر
من بدن واحد تعلق التدبير والتصرف ولا يخفى ان هذه المحالات كلها لا تلزم على تقدير القول باشتغالها بالبدن المثالي اما الاول فلان
البدن المثالي حيث انه ليس من جنس البدن الحيواني وليس له مادة جسمانية فليس له قوة واستعداد لشيء لان ذلك من توابع المادة
الجسمانية واذا لم يكن له قوة واستعداد كالجسمانيات فلا يلزم ان يكون مستعدا لحدوث نفس اخرى حتى اذا تعلقت به النفس
المستنسخة لزم ان يجوز ان يتعلق به نفسان وان لم يكن اذا تعلق به نفس لزم ان تكون تلك النفس في ضمنه بالقوة حتى يلزم انقلاب
الفعلية الى القوة بل يمكن ان تكون النفس باقية في ضمنه ايضا على فعليتها الاولية التي حصلت لها في ضمن البدن العنصري كائنة كما كانت

واما

ولكن حيث كان البدن المثالي ظلا وشبحا للبدن العنصري وموجودا بالعرض بوجوده لا يلزم من تعلق النفس الواحدة تعلق
التدبير والتصرف ببدنين متغايرين بالذات منفصلين بالحقيقة موجودين كل منهما بوجود منفرد فلا يلزم منه محال لان المحال
انما هو تعلقها ببدنين منفصلين موجودين كل منهما بوجود على حدة بالذات فان قلت كيف يصح القول بعدم مادة
لذلك البدن المثالي مع القول بحدوثه كما هو ظاهر بعض تلك الاخبار المذكورة مع ان المقرر عند الحكماء ان كل حادث مسبوق بمادة
قلت ان القول بمسبوقية كل حادث بمادة وان كان مما قاله الحكماء الا انه ليس عليه دليل قطعي بل ان الدليل على حدوث
العالم بجملته كما هو اجماع اهل الملل والاديان على ما قررناه في رسالة حدوث العالم ينفي ذلك القول فان هذا القول يستلزم
القول بقدم العالم ولا اقل من قدم المادة زمانا ومقتضى حدوث العالم بجملته حدوثا زمانيا او دهريا كما قررناه هناك
حدوث المادة ايضا لكونها من اجزاء العالم بل نقول انه يمكن حدوث الحوادث بمحض العلم بالاصلح والعناية الازلية المتعلقة
بحدوثها والمرجحة لتخصيصه بزمان دون زمان سواء كان ذلك الحادث مجردا عن المادة او ماديا او متوسطا بينها وحدوث
البدن المثالي على تقدير القول به لعله من هذا القبيل حيث يجوز ان يكون اقتضاء العلم بالاصلح حدوثه وتعلق النفس به كيلا تكون
معطلة من جهة ادراكاتها البدنية واما تخصيص كل نفس ببدن مثالي فلعله كان لوجه مناسبة بين تلك النفس وذلك البدن المثالي
المناسب لها من حيث صفاتها وحالاتها الموافق للبدن الاول العنصري في بعض الصفات والهيئات والحالات ولزم تخصيصه
نعم تلك المناسبة على التحقيق وهذا على تقدير تسليم كون البدن المثالي مغايرا بالذات وبالوجود للبدن العنصري واما على تقدير كونه
ظلا وشبحا للبدن العنصري كما هو التحقيق وموجودا بوجوده بالعرض سواء قلنا بحدوثه بحدوث البدن العنصري مقارنا له كما دلت عليه
كثير من الشواهد المتقدمة وبوجوده بالعرض بوجود البدن العنصري او قلنا بحدوثه بعد خراب البدن وكون وجوده بالعرض بوجود
الاجزاء الاصلية من البدن الاصلي وظلا وشبحا له فلا يرد السؤال قطعا لان اللازم على هذا التقدير حدوث البدن المثالي بحدوث
البدن العنصري المسبوق بالمادة او بعده بتبعيته وكذا وجوده بالعرض بوجود البدن الاصلي او الاجزاء الاصلية منه بالذات و
لا محذور فيه وهذا كما يقولون ان لوازم الماهيات غير مجعولة بجعل على حدة بل ليس هناك جعل واحد تعلق بالذات بالماهية
وبالعرض باللازم وانهما موجودان بوجود واحد حاصل للماهية بالذات وللازم بالعرض وبوجه اخر ان ذلك الذي ذكرت انما
هو على تقدير القول بحدوث البدن المثالي بعد مفارقة النفس عن البدن العنصري وذلك ليس بثابت بل ان بعض الشواهد التي
ذكرناها يدل على وجود البدن المثالي ربما تشهد بان البدن المثالي كان حاصلا للنفس حين تعلقها بالبدن العنصري ايضا ولكن
حملها ظاهرا الاخر عليه ايضا كما اشرنا اليه وعلى هذا الظاهر لا يرد ما ذكرت اصلا لانه على تقديره يكون عدم ورود هذه الشبهة اظهر

لان ذلك البدن المثالي حيث كان موجودا للنفس قبل المفارقة ايضا كان بدنا اصليا لها كالبدن العنصري الا انه كان اولا
معه مقارنا له بهيئته وثانيا منفردا عنه مفارقا بل جزء الاصلية منه والبدن الاصلي للنفس لا يكون فيه استعداد لنفس اخرى غيرها
حتى يلزم جواز اجتماع نفسين في بدن واحد وكذا لا تغير النفس المتعلقة به بالقوة من جهة كمالاتها حتى يلزم انقلابها بالفعل الى القوة
لم يكن بالفعل في كمالاتها كما كانت اولا وكذلك لا يلزم تعلق نفس واحدة ببدنين منفصلين متغايرين بالذات والوجود كما عرفت
وهذا هو المعتمد ايضا في دفع مفاسد القول بالتناسخ على تقدير اشتغال النفس يوم القيامة بالبدن الحسي العنصري الذي هو عين البدن
الاول العنصري بحسب الاجزاء الاصلية وكثير من الصفات والحالات وان كان مغايرا له بحسب الاجزاء الفضلية وبعض الصفات على
ما سنحققه فيما بعد ان شاء الله تعالى وبالجملة فينبغي ان يكون التعويل في دفع لزوم مفاسد التناسخ على القول باشتغال الارواح بالاجساد
المثالية على ما ذكرنا لو قلنا بامتناع التناسخ عقلا كما قررنا الدليل الحق على امتناعه سابقا سواء قلنا بامتناعه سمعا ايضا ام لم نقل
ولئن كان يكفي في دفع لزوم مفاسده عن هذا القول على تقدير القول بامتناع التناسخ سمعا ايضا بالتفصيل كلام ذلك البعض من المتشرعين
وكلام الشيخ البهائي الذي نقلناه عنه كما نقلت كلا منهما وحاصل الدفع ان العمدة في بطلان التناسخ هو اجماع المسلمين وضرورة الدين
وهذا الاجماع وهذه الضرورة انما تحققا في بطلان التناسخ بالمعنى الذي قال به التناسخية وهو اشتغال الروح من بدن عنصري الى بدن
آخر حيواني عنصري او فلكي لا الى بدن مثالي ايضا فانه لو انعقد الاجماع او تحققت الضرورة في نفي هذا ايضا لما قال به كثير من
المسلمين كشيخنا المفيد ره وغيره من علمائنا المتكلمين والمحدثين ولا يخفى ان هذا الوجه ايضا وجه جيد لو ثبت ذلك الادعاء الا ان
في كلا منهما نظرا او خفاء وهو انا لا نقضناه من ان التناسخ لم يتم دليل عقلي على امتناعه منظور فيه كيف وقد عرفت فيما سبق قيام
الدليل العقلي عليه وعلى تقديره فيبقى السؤال عن ان المحال العقلي الذي يلزم على تقدير اشتغال الروح الى البدن الحسي غير
البدن الاول كما يراه التناسخية هل يلزم على تقدير اشتغال الروح الى البدن المثالي ام لا وعلى تقدير عدم اللزوم فوجهه ماذا
بل ربما يقال ان المحذور ليس هو لزوم اطلاق التناسخ حتى كان ابن الشيخ جوز هذا النحو من التناسخ ومنع غيره بل ان الشأن
انما هو لزوم المحذور اللازم للتناسخ كما اورده في بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذا نفسين وكون نفس واحدة ذات
بدنين منفصلين متغايرين بالذات وانقلاب الفعلية قوة وهذا لازم في الظاهر على تقدير الانتقال الى البدن المثالي
ايضا كما في صورة الانتقال الى البدن الحسي فينبغي دفع لزوم هذا اللازم فيما يمكن فيه واتيانا بما نقلنا من كلام الشيخ البهائي ره
من عود الارواح عند قيام القيامة الكبرى الى ابدانها الاولية باذن صانعها اما بجمع اجزائها المتشتتة او بايجادها من كتم العدم
بتجويزه اعادة المعدوم وقد عرفت امتناعها عقلا وايضا فيما نقلنا من كلامه من انه ليس انكارنا على التناسخية لمحض قولهم
بمجرد قولهم باشتغال الروح من بدن الى بدن آخر فان المعاد الجسماني كذلك عند كثير من اهل الاسلام بل بقولهم بقدم النفوس وترددها في
اجسام هذا العالم وانكارهم المعاد الجسماني في النشأة الاخروية محل تامل لان بطلان التناسخ اذا انعقد اجماع المسلمين عليه وكان

نیک و بد هر چه کنی بهر تو خواهد بازند — کار هر حیله زنو آید و شیطان بد نام
جز تو بر خوان بد و نیک تو مهمانی نیست — بر تو جز نفس بد اندیش تو شیطانی نیست

ضروريا في الدين فينبغي الحكم بكفرهم بمجرد ذلك مطلقا سواء قالوا بقدم النفس ام قالوا بحدوثها قبل الابدان العنصرية او بحدوثها
وسواء انكروا المعاد الجسماني ام قالوا به ولئن كان القول بقدم النفس وانكار المعاد الجسماني علة للحكم بكفرهم ايضا لو كانوا قائلين
بذلك ومنكرين لذلك وليس يظهر لنا انعقد الاجماع على بطلانه وبطلانه ضروري في الدين هو القول بالتناسخ بالمعنى المتنازع
فيه كان مع القول بقدم النفوس ومع الانكار للمعاد الجسماني بل الظاهر ان القول بهذا التناسخ مطلقا كما انه ليس يظهر من الشرع
ان المعاد الجسماني هو عود الروح الى بدن آخر غير الاول مطلقا كما انه هو القول به الكثير من اهل الاسلام بل الظاهر من الشرع
والكلام من كل ما شاء الكثير من اهل الاسلام كما هو التحقيق وسيأتي ان شاء الله تعالى بيانه هو عود الروح الى بدنه اي البدن الاول بعينه من
جهة اجزائه الاصلية الباقية وان كان مغايرا للبدن الاول من جهة الاجزاء الفضلية وان المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص بعينه
نفسا وبدنا والله اعلم بالصواب ثم انه حيث انجر الكلام الى هذا المقام فلنرجع الى ما كنا بصدده من الكلام فنقول ان الشرع
كما نطق بوجود قالب مثالي لكل روح من الارواح وعرفت ان مما يؤيده العقل ايضا كذلك دل على ان للارواح في ذلك العالم
المثالي الذي هو عالم البرزخ سعادة وشقاوة بدنيتين ولذة والما حسيين وقد وردت به تلك الاخبار الكثيرة كما لا يخفى على المتتبع
ويؤيده العقل ايضا حيث ان البدن المثالي اذا كان له قوى وحواس بدنية كما دلت تلك الاخبار عليه وجب ان يكون من شأن
الروح المتعلق به ادراك المحسوسات فتلتذ به او تتألم على وفق حالها ومرتبتها والا فيكون وجود تلك القوى والحواس معطلا
وبالجملة فيجب ان يكون لها في ضمنه لذة حسية او الم حسي مضافا الى السعادة والشقاوة العقليتين اللتين لها بالقياس الى
ذاتها وقد دل الدليل العقلي على وجودهما لها بحسب حالها ولم ينكره الشرع ايضا كما عرفت بيان ذلك فيما تقدم وكذا دل
ان اللذة الحسية والالم الحسي في عالم البرزخ اعظم شأنا واشد تأثيرا منهما في العالم الدنيوي كما وردت به اخبار كثيرة ايضا
وقد ورد ايضا تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يرى فيها وهذا ايضا مطابق للعقل حيث انا نجد من انفسنا
ان المعلوم به اعظم شأنا في بابه من المحسوس الدنيوي وكان وجهه قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل ونحو ذلك مما له دخل
في كون اللذة اعظم والالم اشد وكذلك قد ورد في الشرع ما يدل على تجسيم الاعمال وذلك ايضا كقوله تعالى ووجدوا
ما عملوا حاضرا وسيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته والذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما
يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وفي الحديث الذي يشرب في آنية الفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وفيه ايضا
الجنة قيعان غراسها سبحان الله وبحمده وفيه ايضا انما هي اعمالكم ردت اليكم وفيه ايضا اذا دخل وقت كل صلاة ينادي

ملك من السماء ايها الناس قوموا الى نيرانكم التي اوقدتموها على ظهوركم فاطفئوها بصلاتكم وفيه ايضا ما من عبد منع من زكاة ماله شيئا
الا كان ذلك الذي منعه يجعل نارا من نار يكون طوقا في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ من الحساب وفيه ايضا ان العبد اذا
كان في آخر يوم من الدنيا واول يوم من الآخرة مثل له ماله وولده وعمله فيلتفت الى ماله فيقول والله اني كنت عليك
لحريصا شحيحا فما لي عندك فيقول خذ مني كفنك فيلتفت الى ولده فيقول والله اني كنت لكم محبا واني كنت عليكم
لحاميا فماذا عندكم فيقولون نؤديك الى حفرتك ونواريك فيها فيلتفت الى عمله فيقول والله انك كنت علي لثقيلا
واني كنت فيك لزاهدا فماذا عندك فيقول انا قرينك في قبرك ويوم حشرك حتى اعرض انا وانت على ربك الى غير ذلك
من الآيات والاخبار الواردة في ذلك كما يعلم بالتتبع ولا يخفى انها كما هي دالة على تجسيم الاعمال في النشأة الاخروية تدل على
تجسيمها في عالم البرزخ ايضا حيث ان بعضها ظاهره الاختصاص بعالم الآخرة وبعضها مطلق في ذلك يشمل العالمين
جميعا وبعضها ظاهر في ان ذلك في كلا العالمين جميعا كالحديث الاخير وحينئذ فنقول ان مبنى الظاهر من تلك الآيات والاخبار ونحو
ان معنى ذلك التجسيم ماذا فنقول ان ذلك يحتمل وجهين احدهما وهو الذي يظهر من كلام بعض العلماء القول به ولئن كان خلاف ظاهر
تلك الآيات والاخبار الواردة انه ليس المراد ان نفس ذلك العمل يصير بتلك الصورة ويتجسم ذلك الجسم بل المراد انه يخلق الله تعالى
على وفق مصلحته الكاملة ويقتضي ذلك العمل صورة اخروية مناسبة لذلك العمل موافقة له حيث ان لكل عمل خيرا او شرا وكذا لكل
صفة حاصلة للنفس فاضلة او رديئة وكذا لكل معنى من المعاني الحقة او الباطلة صورة تناسبه وهذا كما ان صورة الغزالة واثبات لها
مناسبة لمعنى التجوز واثبات له وصورة الفارة واثبات لها مناسبة لمعنى الحرص واثبات له وصورة الكلب واثبات له من السباع مناسبة لمعنى
التهور واثبات له وصورة الماء واللبن واثبات لها مناسبة لمعنى العلم واثبات له الى غير ذلك ولذلك يرى بعد في المنام من غلبت عليه تلك
الصفات تلك الصور كما هو المتعارف فلا امتناع في ان يخلق الله تعالى جزاء لكل عمل خيرا او شرا صورة تناسبه ويجعل قرينة
لصاحب ذلك العمل مصاحبة له كصورة الحيات والعقارب والزقوم والحميم والجحيم واثبات لها من الصور المؤلمة المؤذية
للاعمال الردية القبيحة والصفات الذميمة وصورة الحور والقصور والولدان والجنات ونحوها واثبات لها من الصور البهية
الملذة الحسنة للاعمال الحسنة والصفات والملكات الفاضلة الحميدة فتكون النفس بالصور الاولى متألمة ذات شقاوة وبالصور
الثانية ملتذة ذات سعادة وبهجة وسرور وتكون ايضا تلك الصور في كل عالم مناسبة لذلك العالم بان تكون الصور البرزخية
مناسبة لعالم البرزخ وتكون حسية بحسبها في ذلك العالم حسية مثالية وتكون الصور الاخروية مناسبة لعالم الآخرة و
حسية بحسبها في ذلك العالم حسية اخرى غيرها في العالم الحسي والعالم البرزخي وبالجملة فلا امتناع في ذلك سواء كان المراد

انه يخلق الله تعالى في عالم البرزخ تلك الصورة المناسبة البرزخية فيجعل مصاحبة لصاحب ذلك العمل ثم يخلق تعالى بعد ذلك في
عالم الآخرة صورة اخرى اخروية مناسبة ايضا فيجعل مصاحبة له الى ان شاء الله تعالى او كان المراد انه يخلق تعالى بعد صدور
ذلك العمل من عامله وبعد حصول تلك الصفة للمتصف بها صورة برزخية وكذا صورة اخروية مناسبتين لذلك العمل
والملكة الصفة ويجعلهما مصاحبتين له في هذه النشأة الدنيوية ايضا الا انه لما كان محجوب البصيرة في هذه النشأة عن ادراكها
وحيث بهما لا يدركهما ولا يشاهدهما فلا يلتذ بهما ولا يتألم ثم انه حيث يكون في النشأة البرزخية حديد البصيرة في الجملة ويكشف
عنه غطاء هذه النشأة يدرك الصور البرزخية فقط بالحواس البرزخية فيلتذ او يتألم ثم انه بعد ذلك في عالم الآخرة حيث
يكون بصيرته احد ويكشف عنه الغطاء بالمرة كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد يدرك فيه الصور الاخروية
فيلتذ ويتألم بحسب حاله ومرتبته الى ان شاء الله تعالى او كان المراد ان خلق الله تعالى قبل ذلك العمل وقبل تلك الصفة تلك الصور المناسبة
ثم انه تعالى يظهر الصور البرزخية في عالم البرزخ والصور الاخروية في عالم الآخرة على صاحب ذلك العمل وتلك الصفة بحيث
يشاهدها ويدركها ويعلم انها كانت جزاء عمله والله تعالى اعلم بحقيقة الحال وثانيهما انه لا يراد ان نفس تلك الاعمال وعين
تلك الصفات والملكات تتجسم وتتصور صورة جسمانية مثالية برزخية في عالم البرزخ وصورة اخروية في عالم الآخرة ولئن
اعمال الخير تتولد منها الجنان والحور والولدان والقصور والدور وانواع المسرات الحسية واللذات البدنية ولئن اعمال الشر
تتولد منها النيران والاغلال والجحيم والزقوم وانواع الآلام الحسية والعموم البدنية فتكون تلك الاجسام والصور المتولدة مصاحبة
للنفوس التي كسبتها وقرينة للارواح التي حصلت هي لها موجبة لسعادتها او شقاوتها لا ان يكون هناك صورة اخرى مكتسبة
لتلك الصفات والاعمال كما في الوجه الاول بل ان تلك الاعمال والصفات تتجسم وتتصور صورة برزخية واخروية بعد صدورها
عن فاعلها وفي النشأة الدنيوية ايضا لكنها لا تظهر على فاعلها والموصوف بها في هذا العالم الحسي لكونه محجوب البصيرة عن ادراكها
لانغماسه في الحجب البدنية وانغماره في الاحوال الطبيعية وانما تظهر المثالية من تلك الصور عليه في عالم البرزخ والاخروية
منها في عالم الآخرة وهذا الوجه هو ظاهر تلك الآيات والاخبار الدالة على التجسم فان الاصل هو الحقيقة وعدم المصير الى المجاز
وهو الذي ذهب اليه كثير من العلماء وتوجيه هذا الوجه كما يظهر من كثير من القائلين به من اهل التحقيق ان احكام النشآت الثلث
الحسية والمثالية والعقلية مختلفة فيجوز ان تظهر الاعمال والصفات في النشأة الدنيوية بصورة الحال والصفة وفي عالم البرزخ
بصورة الاجسام المثالية وفي عالم الآخرة بصورة الاجسام الاخروية كما جاز ان يكون الحقيقة الكلية تظهر في الصور المختلفة

وتتداول عليها احكامها باعتبار ظهورها في تلك الصور المتلبسة بها بحيث يكون تلك الصور مظاهر لتلك الحقيقة في موطن فتظهر لتلك الحقيقة في كل موطن من تلك المواطن احكام خاصة وانفعالات خاصة واحوال خاصة بواسطة ظهورها في تلك المواطن بواسطة تلك الصور بحسب اختلافها في تنزلاتها من العالم العقلي الى العالم المثالي الحسي الى غير ذلك من المواطن المتعددة باعتبار مراتب المعاني المجالي عند النفس فتدرك الحقيقة الانسانية مثلا تظهر في العالم الحسي على النحو المعبر بالصور الحسية المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة وملازمة وضع معين من محاذاة وقرب وعدم حجاب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في العالم النفسي الخيالي بصورة خيالية تشبهها من غير تلك الشرائط وهي بذاتها لتعين تقبل الكثير بحسب الاشخاص كصورة زيد وعمرو وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة في العالم العقلي في العقل بصورة عقلية بحيث لا تقبل ذلك الكثير ويصير الافراد المتكثرة في الصورة المعبرة والخيالية متحدة في الصورة العقلية ثم ان الصورة العقلية متفاوتة في قبول الكثرة فان صورة الانواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة ومن حيث صورة جنس واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتحد في صورته جميع الانواع لكنه يمتاز عن جنس آخر يقابله واذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق والاعتبارات اتحد الكل في صورة كالشيء والممكن العام مثلا وقد تكون الحقيقة الواحدة في موطن قد تتجلى ان يكون في موطن آخر وقد يتجاوب اعتباران يظهر احدهما في موطن بصورة خاصة والآخر بصورة اخرى في موطن ويظهران في موطن على عكس ذلك كالفرح والبكاء الظاهرين في اليقظة بصورة وفي الرؤيا على العكس ومثل انه يمكن ان يكون لصورة خاصة واحدة آثار مختلفة في مواطن مختلفة كالصورة الجسم الرطب مثلا كالماء متى فعلت في جسم قابل للرطوبة فيقبل مقدار رطوبته ومتى فعلت في مادة اخرى كالقوة الحسية او الخيالية وانفعلت عن الرطوبة لم تقبل مثلها ولم تقبل رطوبة مثلها بل تقبلت لها منه اثر في النشاة الاخرى غير اثرها في النشاة الاولى وكذا اذا حصلت تلك الرطوبة في العقل كان ذلك ظهورا آخر وآثارا اولية وكانت الصورة صورة اخرى هي الصورة العقلية الكلية ومثل انه يمكن ان يكون حقيقة واحدة باعتبار وجود واحد اوجودها في النفس من حيث وجودها فيها عرض وباعتبار وجود آخر اعني وجودها في الخارج جوهر الى غير ذلك يجوز ان يكون الحقيقة التي لها حقيقتان كليتان تظهران في العالم الحسي بالصور الحلية التي هي اعراض قائمة بالجواهر وفي عالم البرزخ بلباس البرزخية المعنوية وصورها المثالية التي هي جواهر وفي عالم الآخرة بملابس الاخروية التي هي كالصور المعنوية ايضا بل كالملابس العقلية وهي جواهر ايضا فتصيران جنة ونارا شاملتين للمكلفين وبالجملة فتجسم الاعمال والصفات كما هو ظاهر الآيات والاخبار الدالة عليه محال لا مانع عنه عند العقل ولا امتناع فيه وفيما ذكرنا غنية لطالب المستعلم المسترشد في ان يؤمن بجميع ما نطق به الشرع ووعده الشرع او اوعده فانه لو تأملت ذلك كما في الزمان يهدي الصفات الخفية كيف تصير علة للآثار والافعال

الظاهرة

الظاهرة كفاه ذلك ذريعة الى الاطمئنان بكيفية استتباع بعض الاعمال والصفات للآثار المخصوصة في النشاة البرزخية وفي عالم الآخرة الاخرى لان شدة الغضب مثلا في شخص يوجب ثوران دمه واحمرار وجهه وسخونة بدنه واحتراق مواده والحال ان الغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه وهذه الآثار من صفات الاجسام المادية وقد صارت نتائج منه في هذا العالم فلا عجب من ان يترتب في النشاة البرزخية آثار اخرى اقوى من الاولى وفي النشاة الاخروية نار اقوى من الاولى والثانية جميعا وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واوقف صاحب كما يترتب في العالم الدنيوي عند ظهورها من انتفاخ العروق والاوداج واضطراب الاعضاء وربما يؤدي الى الامراض الشديدة وربما يموت صاحبها غيظا واذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الشرع كما نطق بتجسيم الاعمال والصفات والملكات كذلك قد نطق بوقوع ثواب وعقاب جسمانيين واردين على بدن المحسن والمسيء من خارج والآيات والاخبار الواردة في ذلك الدالة عليه بظواهرها اكثر من ان تحصى وهي دالة عليه بحيث لا تقبل التأويل الا في الظاهر كما لا يخفى على من نظر فيها وكثير منها وان كانت ظاهرة في وقوع ذلك في الآخرة الا ان بعضها لاطلاقه يدل على وقوعه في النشاة البرزخية ايضا بل ان بعضها ظاهرة في ذلك قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال صلى الله عليه وآله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وهذه كما تدل على وقوع ثواب وعقاب جسمانيين محسوسين في عالم البرزخ وفي القبر الى قيام الساعة كذلك فيها دلالة على ان البرزخ منها من جنس عالم الآخرة وانها اضعف تأثيرا منها في عالم الآخرة فلهذا عبر في الآية عنه بالعرض على النار مشيرا الى انه ليس دخولا في النار وفي الحديث بكون القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران مشيرا الى انه ليس نفس الجنة ولا نفس النار بل انه حاشية بهما ومن اشباههما وكذا فيه دلالة على ان الاخروي منها من جنس عالم الآخرة ومن العالم العقلي كما نقرره وعلى انها اشد تأثيرا منها في البرزخية ولذا قال تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال في القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران دلالة على ان الدخول في اصل الجنة واصل النار انما يكون بعد زمان القبر والله تعالى اعلم وبالجملة فدلالة تلك الآيات والاخبار على وقوع ثواب او عقاب جسمانيين بعد الموت من خارج في عالم البرزخ وفي عالم الآخرة واضحة وقد قال بها اهل الشرع ايضا وحيث ان الشرع قد نطق به يجب التصديق به ولا امتناع في وقوع الثواب والعقاب الجسمانيين من جهتين احدهما من داخل كما دل عليه ما دل على تجسيم الاعمال والاخرى من خارج كما دلت عليه هذه الآيات والاخبار ولا منافاة بينهما ايضا كما لا يخفى الا ان هنا شبهة تختلف تقريرها على مذهب الحكماء والمتكلمين وكذا يختلف جوابها على الوجهين وكذا على المذهبين من المذاهب الاشاعرة والمعتزلة من المتكلمين فتجري بناء على مسلكهم في ذلك فنقول ان تقرير تلك الشبهة اما على مذهب الحكماء فبان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة

عنه على سبيل الوجوب لتمثل سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب صدور ما يحدث منها في هذا العالم مثلا عن تمثلها هناك كما هو رأي الحكماء فلم يبق الا ان يقال صدر عنه على سبيل الوجوب لا يتأتى وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار بناء على ما يقوله الحكماء ايضا لا يجتمعان لانه يتبع الترك فيمتنع لزوم الترك وهو مشية الترك فكذلك القدرة لان ترك الترك فلا قدرة اصلا لانا نقول الملازمة التي ادعيتها تكذبها القدرة لان ترك الترك اما ثابت من المتكلمين مع ان الامتناع ليس بالذات بل ان مشية الترك ممكنة بالنسبة الى العبد واستمرار عدم التمكين انما في الكارثة فمحصل الشبهة ان الافعال الصادرة من العبد لما وجب ان تكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر كما يقوله الحكماء فلم يعاقب العبد على ذلك وهذا احد وجهي تقرير الشبهة على مذهبهم وتوجه آخر ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى واما على مذهب المتكلمين فبان يقال كما قالت المرجئة منهم انه يجب ان لا يكون عقاب اصلا لانه لا فائدة فيه لانها ان كانت عائدة الى الله تعالى فذلك محال لان الله الغني وذلك ايضا باطل لان الضرر المحض لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه يكون قبيحا لكونه خاليا عن وجوه المصلحة واما الجواب عن هذه الشبهة فهو على تقدير القول بتجسيم الاعمال واضح على كلا المذاهب لانه لا عقاب من خارج حتى تشكل عن وجهه كما هو مدار الشبهة بل العقاب الجسماني الوارد على بدن المسيء انما يرد عليه من داخل ذاته وهو لازم اعماله السيئة بل ان نفس تلك الاعمال تصورت بصورة العقاب وبالجملة ان العقاب الجسماني للنفس على خطيئة هو كالمرض للبدن فهو لازم من لوازم ما قاسيه الاحوال الماضية التي لم يمكنه بد من وقوعها ولان وقوع ما يتبعه وكما ان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء وبقي عنده كل هضم لطيف من فضلات الهضوم يجتمع في بدنه مادة كثيرة مستعدة لتصورها بصور الامراض خصوصا اذا قصر في الاحتياط وفي تناول الغذاء المناسب له واوقعت شهوته البهيمية الى تناول الغذاء الغير المناسب حتى اذا ترتب في الحرارة الغريزية اشتعلت تلك المادة وتصورت بصورة الحمى والمرض وحدث الحر واذا انصب الى عضو ورم ذلك العضو الى غير ذلك من الحالات الردية المؤذية وبالجملة اذا ساقت اليه قوته البهيمية وطاعاته واستعماله قوله كذلك حال العقاب الجسماني الوارد عليه من داخل لانه اذا فعل افعالا ردية تنقش في نفسه بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع على مر الايام ملكات متعددة متصورة بصورة المؤلمات والموذيات الجسمانية مستجنة في نفسه مع مفارقته عنه الا انها ما دامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن ادركتها وشاهدتها وشوهت بها وتأذت بها وتألمت الما جسمانيا لا يتخلص اذ كان العقاب الجسماني من لوازم الاعمال اوصفه كيف يكون دائما مستدام صورة ذلك الحال والبينة المتمثلة في النفس الباقية ببقائها فاوجها انقطاعه بالنسبة الى بعضهم كما نطق به الشرع لانا نقول

فقوله

قد عرفت فيما سبق ان بعضا من تلك الهيئات المتمكنة في النفس يمكن زوالها عنها لعروض اسباب زوالها فلا امتناع في زوال تلك الهيئة عنها وانقطاع العقاب بحسبها وعلى تقدير بقاء ذات تلك الهيئة ايضا فلا امتناع في بطلان تلك الصورة المؤلمة التي تصورت تلك الهيئة بصورتها بحسب اسباب تعرض هناك من توبة او شفاعة او نحو ذلك مما لم يمكن تحصيله وعلى تقدير بقاء تلك الصورة المؤلمة الى الابد فلا امتناع في بطلان ايلامها وايذائها فان ما ذكرنا ان العقاب الجسماني لازم للاعمال انما نعني به انه لازم لهيئة تلك الاعمال والهيئات حتى لا يمكن انفكاكه عنها بل نعني به انه لازم للوجود الخارجي لها ولا امتناع عقلا في ان يتحقق جهتها وذاتها وينفك عنها لازم وجوده الخارجي بسبب من الاسباب العارضة بل ربما يدل الشرع دلالة على ذلك كما في قصة ابراهيم على نبينا وعليه السلام وجعل النار عليه بردا وسلاما مع بقاء ذات تلك النار على ما هي عليه من مادتها وصورتها فظهر مما ذكرنا ان تلك الشبهة على تقدير تجسيم الاعمال لا ورود لها اصلا لا على مذهب الحكماء ولا على مذهب غيرهم نعم تلك الشبهة انما ترد ظاهرا على تقدير وقوع العقاب من خارج وعلى هذا التقدير ايضا فان ما قال بانه لا يجسم الاعمال سقطت تلك الشبهة ايضا وذلك انه يمكن ان يقال بان تعالى يمكن ان يكون ذلك العقاب الخارجي ايضا لازما لتلك الاعمال مسببة عنها وصور فلا بأس ان يكون فيه نقول العلائق بصورة ذلك الحال كما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي تجسيم الاعمال بل بان يكون اوجد الله تعالى لحكمة التقدير وعنايته الازلية وعلمه بالوجه الاصلح وما يقتضيه نظام العالم الجملة لكل عمل صورة مناسبة له خارجة عن ذاته مسببة عنه كما ذكرنا في الوجه الاول من وجهي تجسيم الاعمال ويخرج ذلك بوجود الجنة والنار الآن وخلقهما قبل صدور الاعمال عن العباد كما هو مذهب جمهور المسلمين وهو ظاهر الشرع المتين والحق المبين ينبغي القول بخلق تلك الصور المناسبة لتلك الاعمال قبلها وربما يدل على انه ما يؤيده بعض الآيات والاخبار كقوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين حيث ان ظاهره الاحاطة في الان الحالي وبالجملة ينبغي القول بخلقها قبلها لحكمة ومصلحة لا يعلمها الا علام الغيوب ومن جملتها ترغيب المكلفين بالاعمال الحسنة التي يناسبها تلك الصور الملذة وتزهيدهم عن الاعمال السيئة التي يناسبها تلك الصور المؤلمة فانه لا يخفى انهم اذا علموا ان تلك الصور خلقت قبل صدور الاعمال عنهم واعدت لهم جزاء لاعمالهم الحسنة او السيئة يكون التكليف اتم والترغيب والتزهيد ابلغ واكمل ولا كذلك اذا لم تخلق قبل ووعدوا او اوعدوا على خلقها واعدادها لهم بعد صدور الحال عنهم ولو قيل بعدم خلق الجنة والنار الآن وانهما تخلقان يوم الجزاء كما هو مذهب اكثر المعتزلة ولو كان من المخالفين لظاهر الشرع فالامر اظهر من وجه فانه يكون الجنة والنار اللتان هما صورتا الاعمال الحسنة والسيئة مخلوقتين بعد الاعمال ولا امتناع فيها ايضا ويكون في التكليف وفي الوعد والوعيد يخلقها بعد ذلك حكمة ومصلحة

ان تحقق واما اذا لم يؤول ذلك بما ذكرنا او نحوه بل ابقي على ظاهره اي وقوع العقاب لحجاج من خارج من غير ان يكون ذلك صورة العمل
تمكين ونفع تلك الشبهة ايضا بما نذكره فنقول اما جوابها على مذهب الحكماء وعلى التقرير الاول فبان يقال ان منشأ تلك الشبهة على ذلك
التقرير ان معنى القضاء ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وان معنى القدر ربط تعينه الوجود بشيء فيما لا يزال للصور الموجودة
في العالم العقلي وان كل ما يوجد في عالم الحدوث يجب ان يكون على وفق علمه تعالى والا لزم جهله تعالى به وهو مسلم الا انا نقول ان ذلك
الوجوب ليس وجوبا سابقا بمعنى ان الحكم الازلي والمطابقة للعالم العقلي علة وسببا موجبا لصدور الفعل عن العبد حتى يلزم ما
لم يعلم ما قيل الا ان ما شيء صدر عنه على سبيل الوجوب لان العلم تابع للمعلوم فكيف يكون علة لوجوده ومعنى التبعية انه هو ازلي في
التكاين كما حقق في موضعه بل ان ذلك وجوب لاحق بمعنى انه تعالى لما علم في الازل انه يصدر فيما لا يزال عن العبد بارادته واختياره
الفعل كما هو مذهب الحكماء ايضا فلذا تعلق العلم الازلي به وحيث تعلق العلم الازلي به وجب ان يكون هو هو ... والا لزم جهله
وبالجملة فهذا الوجوب وجوب لاحق باختيار العبد وارادته والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده فمن قال ... عن انه ...
الا ان ما شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والاضطرار سقط السؤال الثاني لانه ليس على سبيل الوجوب والاضطرار ومن سئل عن انه ...
على شيء صدر عنه بالاختيار او على سبيل الوجوب بالاختيار كان الجواب انه لما ارتكب بارادته واختياره الافعال المنهية عاقبه الله تعالى
على عصيانه وتمرده اقول انه لما كان فعل العبد صادرا عنه بارادته واختياره كما هو مذهبهم وكان قدرته واختياره مسببين عن اسباب
ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف بالعقاب وهما من الاسباب المقدرة لنظام العالم كان ان فعل الخير مقدر قدر تعالى تكليفه و
تخويفه واوعده به فان سئل عن انه لما كان فعل العبد مقدرا فلم التخويف او لم العقاب كان الجواب عنه بانهما من اسباب فعل الخير الكائن
عن العبد وبعبارة اخرى لما كانت النفس الانسانية في علم الباري تعالى قابلة للكمالات وكانت العناية الازلية والحكمة المتعالية
اقتضتا افاضة تلك الكمالات عليها لكن بحسب استعدادات تحصل لها من افاعيلها الارادية وكانت في قوتها ... الافاعيل
... الافاعيل بالارادة تقدرها قدر تعالى تكليفا وتخويفا ليكون من اسباب ارادته الافاعيل الحسنة وان كان الوفاء جلب
التخويف ايضا من اسباب ذلك مؤكدا له والوفاء بالتخويف هو العقوبة لا جرم صارت العقوبة سببا من اسباب ارادة العبد
للافاعيل الحسنة وتلك العقوبة كما انها من اسباب ارادة الافاعيل الحسنة كذلك هي واقعة على العبد بفعله باختياره للافعال القبيحة
فلا محذور اصلا لا يقال سلمنا ان التخويف من اسباب ارادة الافعال الحسنة لكن لا نسلم ان الوفاء به وهو العقوبة سبب لها اذ
لا مانع من ان يحصل التخويف ويكون سببا لارادة الافاعيل الحسنة ولا يقع الوفاء به اي العقوبة اذ ليس ذلك خلف الوعد
لكون مبنى الامر هو اسقاط وعيد وعفو واحسان نحسن لانا نقول ان التخويف الذي لا وفاء به اصلا لا يكون سببا لارادة فعل

الخير وانما يكون سببا له اذا كان مع الوفاء به ولو في الجملة ولا اقل من ان يكون الوفاء مؤكدا للتخويف وهو ايضا مطلوب ان يكون الحكيم
وبالجملة فالوفاء به حسن وهو من حقه تعالى بالنسبة الى من ارتكب الافعال القبيحة بارادته واختياره وان كان يمكن اسقاطه بالنسبة الى
بعض منهم بالتوبة او الشفاعة او نحو ذلك مما لا يعلمه غيره تعالى وحيث عرفت ما بيناه عرفت ان محصل الجواب عن الشبهة على ذلك
التقرير ان قول ... لم يعاقب الا ان ما شيء صدر عنه على سبيل الوجوب ان كان محط السؤال ان ما صدر عن العبد على سبيل الوجوب
كيف يقع العقاب عليه كان الجواب عنه ان صدوره عنه ليس بالوجوب بل بالاختيار كما عرفت وان كان محط السؤال ان الغرض
من ذلك العقاب ما ذا كان الجواب عنه ان فعل الله تعالى لا يعلل بالاغراض عند الحكماء اذ هو تعالى عندهم كما هو الحق ايضا فياض مطلق
وجواد على الاطلاق وهو تام الفاعلية غير مستكمل بشيء اصلا ولا يكون لفعله تعالى علة غائية ولا غرض يكون ذلك داعيا له الى
فاعليته ويكون هو تعالى بدونه غير فاعل لانه ناقص في فعله وان كان يتبع فعله تعالى حكم ومصالح متقنة محكمة ليست هي باعثة له
على الفاعلية وان كان محط السؤال ان الحكمة والمصلحة في العقاب ما ذا كان الجواب عنه ان الحكمة في ذلك كونه من اسباب ارادة العبد
للافاعيل الحسنة كما عرفت واما الجواب عن الشبهة على التقرير الثاني للحكماء وعلى مذهبهم فبان يقال انا لا نسلم ان العقوبة شر محض مطلقا
فانها على تقدير تسليم كونها شرا انما نسلم ذلك بالقياس الى الشخص المعذب فقط لا بالقياس الى غيره ايضا بل هو خير بالقياس الى الاكثرين
حيث ان فيها مصالح عامة ومن جملتها تحذيرهم عن ارتكاب المعاصي والمنهيات وحيث كانت فيها مصالح عامة فلا ... لفوت الخير
لاجل الكل كما في قطع العضو لصلاح البدن على انا لا نسلم كون العقوبة شرا محضا بالنسبة الى الشخص المعذب ايضا بل يمكن ان تكون ...
البتة ايضا كما قال بعض ... ان النار قد تتمة لبعض الادواء ... وهو الداء الذي لا ينفع الا الكي من النار فقد جعل الله تعالى النار
وقاية في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلى به واي داء اشد من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيمة دواء كما كان
بالنار ... ان يوم القيمة داء عظيما اعظم من النار وهو غضب الله تعالى ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل
في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة انتهى كلامه واقول ولعل من هذا يخرجون ... من اهل الكبائر كالمؤمن
الفاسق والا فالكافر مخلد في النار كما هو المذهب الحق واما الجواب عن الشبهة على تقرير المتكلمين وعلى مذهب المعتزلة ومن يحذو حذوهم
القائلين بالحسن والقبح العقليين وبان فعل العبد صادر عنه بارادته واختياره فبان يقال ان الله تعالى كلف العباد ووعدهم على الطاعة
واوعدهم على المعصية لان صلاح حالهم في التكليف ثم انه يجب عليه تعالى ذلك لان التكليف والوعد والايعاد لطف من الله تعالى يقربهم
الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية واللطف واجب ثم انه يجب عليه تعالى الاثابة على الطاعات اذ الاخلال به قبيح وظلم واما
العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصي فاذا قيل لم تعذبون قيل لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لم ارتكبوا المعاصي قيل لارادتهم

ذلك وكونهم مختارين فيه واذا قيل اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى قيل ان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم
المعصية بصدورها عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم اذ العلم الازلي ليس علة لوجود المعلوم بل هو تابع له كما عرفت
واما الجواب عن الشبهة على راي الاشاعرة فبان يقال انهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو ... الكل
فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد السبب فهو ارادة الله تعالى ولا يسئل عما يفعل وهم
الذي ذكرناه في تقرير هذه الشبهة وجوابها انما هو شبه ما ذكره في هذا المقام وتفصيل المقام يقتضي بسطا في الكلام ليس هنا محله وحيث كان
هذا الذي ذكرناه كلاما وقع في البين بالتقريب فلنرجع الى ما كنا بصدده فنقول انك بعد ما احطت خبرا بما فصلناه وبيناه
تمكن لك ان حال النفس الانسانية بعد مفارقتها عن البدن العنصري اما ان تكون في ضمن بدن مثالي وتكون لها في ضمنه سعادة وشقاوة
حسيتان كما دل عليه الشرع الشريف وفصل ذكره فيه ويؤيده العقل ايضا مضافا الى السعادة والشقاوة العقليتين اللتين لها
بالقياس الى ذاتها كما دل عليه العقل ولم ينكره الشرع ولان كل ما يرد عليها من اللذات والآلام الحسيين بعد المفارقة عن البدن الى
قيام الساعة هو من جنس عالم المثال حتى ان ظهور الملكين الكريمين اللذين يسئلان في القبر تارة بصورة حسنة وتارة بصورة قبيحة
منكرة يمكن ان يكون ظهورهما كذلك في ضمن القالب المثالي سواء قيل بكون الملائكة ذواتا مجردة عقلية كما هو رأي كثير من الحكماء او بكونهم
اجساما نورانية ذوات نفوس مجردة شريفة كما هو ظاهر الشرع الشريف فانه على التقديرين لا امتناع عقلا ولا شرعا في ان يكون لهم
مظاهر جسمانية مثالية يظهرون فيها بصور مختلفة والله تعالى يعلم ثم قد دل الشرع على ان بعض الاهوال الواردة على النفس من الامور
الحسية كضغطة القبر والسؤال والجواب يكون للنفس في ضمن البدن الاول العنصري كما دلت عليها اخبار كثيرة ويدل عليه بعض
الآيات ايضا كقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وقد قال كثير من المفسرين ان احدى الموتتين اماتة في القبر وكذا
احدى الحيوتين وبالجملة فلا امتناع فيه ايضا اذ لا امتناع في ان يعيد الله تعالى بحكمته المتعالية تعلق النفس بالبدن الاول لا على نحو
التعلق ليس احياء ثم يقع عليه الضغطة والمسائلة في ضمن ذلك البدن الاول ثم ينتفي ذلك التعلق المعاد بحيث ليس اماتة سواء كان
البدن الاول باقيا بهيئته وكان في القبر في داخل الارض وكانت الضغطة والمسائلة في القبر او كان البدن الاول خارج
الارض سواء كان في سطح او في الهواء كما في المصلوب اذ لا امتناع في الاحياء بقدر ما يحتاج اليه في الضغطة فان رب الهواء رب
الارض ولا امتناع في ان يوحي الله تعالى الى الهواء فيضغطه كما ورد في الحديث وسواء لم يكن البدن الاول باقيا بهيئته وصورته
بل تفرقت اجزاؤه كان اكله السباع والطيور وتشتت اجزاؤه في بطونها وحواصلها او ان احرق فصار رمادا او ذري في
الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وصبا ودبورا فانه لا امتناع في اعادة الروح الى تلك الاجزاء المتفرقة او الى الاجزاء الاصلية من البدن

بعد جمعها وتاليفها وان لم تبق هيئة ذلك وفي احيائه مرة اخرى للمسائلة والضغطة فيقع المسائلة والضغطة فيما كان جميع الاجزاء
هنالك ثم ينتفي ذلك التعلق بحيث ليس اماتة سواء تفرقت الاجزاء بعد ذلك كما كانت اولا او لم تتفرق وان لم يكن فيه هيئة من
ذلك ولا نعلم والقول بان المصلوب مثلا لو احيي لكانت فيه حيوة وليس كذلك مجرد استبعاد فان عدم شعورنا بهذه الحيوة ليس دليلا
على عدمها كما في صاحب السكتة فانا لا نشعر بحيوته مع انه حي كما ان القول بان حيوة من تفرقت اجزاؤه في بطون السباع وحواصل الطيور
او احرق وذري في الرياح خلاف ما يقتضيه ضرورة العقل فانها ايضا مجرد استبعاد حيث انه مبني على اشتراط البنية الاولى بهيئتها
الاولى التركيبية بعينها في الحيوة وهو ممنوع غاية ذلك ان يكون خلاف العادة وخوارق العادات غير ممتنعة في مقدورات الله تعالى
وكذا القول بان ما ذكر يخالف بعض السمعيات كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وانهم لو احيوا في القبر لذاقوا بعد
الموت الاول قبل القيمة لذاقوا الموت مرتين ضعيف لان الآية كما ذكره المفسرون انما وردت في شان اهل الجنة وهي في الجنة
والمعنى والله اعلم ان اهل الجنة لا يذوقون في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على
انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة والضغطة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق
بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموت في الجنة لذاقوا الموتة الاولى وهو غير ممكن فذوقهم الموت في الجنة غير ممكن او المراد انهم لا يذوقون
الموت في الجنة الا الموتة الاولى التي ذاقوها في الدنيا نظير الاستثناء المنقطع والله تعالى اعلم بحقيقة الحال وحيث انتهى الكلام الى هذا
المقام وذكرنا شيئا من احوال النفس الانسانية في عالم البرزخ اي احوالها بعد المفارقة عن البدن الى قيام الساعة فلنتكلم في احوالها
في العالم الاخروي عند قيام الساعة وبعده فنقول

الباب الخامس في اثبات المعاد الجسماني

الذي نطق به الشرع وهو ركن من اركان الاسلام ومن ضروريات الدين المحمدي صلى الله عليه وآله وكذا في سائر الملل والاديان بحيث يكون منكره
كافرا كما هو معلوم لكل من تدين بالاسلام كما اشرنا في صدر الرسالة الى ذلك وفي اقامة الدليل العقلي عليه كما نطق به الشرع وحيث كان
ما نطق به الشرع متعلقا بامرين احدهما ان للانسان معادا في دار الآخرة التي هي دار الجزاء والثاني ان ذلك المعاد جسماني ومعناه عود
الروح مرة اخرى الى البدن الاول للثواب او العقاب فلنتكلم في بيان الامرين جميعا فنقول اما الامر الاول فهو كما انه مما نطق به
الشرع واخبر به الصادق ... وكتب المقدسين وانه مما لا امتناع فيه عند العقل ايضا حيث انه امر ممكن اخبر به الصادق ...
المقدسين كذلك يؤيده العقل ويدل عليه ولذلك صدق به الحكماء الذين مدارهم في الاحكام على الدليل العقلي الا ان بعضهم قرروا
المعاد على الروحاني كما مر وذلك الدليل المؤيد العقلي كان يقال انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة
وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود اتيانا للوعد والوعيد

الباب الخامس في اثبات المعاد الجسماني

وعلا تبقض العدل ولئن كان يجوز العفو عن مقتضى الوعيد بالنسبة الى بعض المكلفين لاسباب خاصة هناك وبعبارة اخرى انا نعلم انه تعالى كلف العباد بالاوامر والنواهي فيجب ان يوصل اليهم الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والقول بان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله تعالى به فلا يستحق المكلف ثوابا كما قاله بعض المتكلمين في غاية السقوط اذ ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عقلا مع انه لا يستقيم في العقاب اصلا ولا يخفى ان هذا الدليل الذي ذكرنا كما انه يستقيم على قاعدة المتكلمين القائلين بالحسن والقبح العقليين وان العدل يجب على الله تعالى كذلك يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بالعناية الازلية وبوجوب اشتمال افعاله تعالى على حكم ومصالح تنتج وجوب صدور الخيرات منه تعالى وامثال ذلك مما قالوا به بل يمكن ان يستقيم ذلك على مذهب الاشاعرة الذين خلعوا ربقة العقل عن اعناقهم وانكروا فيه مع انهم ايضا ليسوا ممن انكروا المعاد بل صدقوا به وقبلوه من جهة الشرع خاصة واما الامر الثاني فان كون المعاد جسمانيا فهو متفق الاهل الاديان انه يجب ان يعود الروح في القيمة الى بدن عنصري لانه يتعلق بتدبيره والتصرف فيه والثاني انه يمكن ان يكون ذلك البدن العنصري هو البدن الاول بعينه وانه لا مانع منه شرعا ولا عقلا وان يكون الحق المحقق هو الحق المحقق بعينه ثبت وبدنا والثالث انه يجب ان يكون البعث على هذه الكيفية اي ان يكون تعلق الروح بذلك البدن الاول بعينه حتى يكون هو في ضمنه موردة للثواب والعقاب الحسيين لا ببدن آخر غيره والمعتقد انه كما ان هذا المطلب الشريف المشتمل على هذه الامور الثلثة مما نطق به الشرع ووجب التصديق به من جهة الشرع كذلك هو مما يحكم به العقل ويقوم الدليل العقلي عليه وغرضنا من وضع الرسالة بيان هذا المطلب فلذلك قدمنا ما قدمناه في مقدمة كالمقدمة والابواب وحضرنا تمهيدا لذلك فان ما ذكرناه في المقدمة وتلك الفصول والابواب التحقيق مقدمات واصول لهذا المطلب ونتيجة لها وفرع عليه والغرض الاصلي من ذكرها والاطناب فيه هو بيان هذا المطلب وان كان لها فوائد اخرى ايضا حيث انها في نفسها ايضا فوائد علمية لطيفة ومطالب عظيمة شريفة والحاصل ان المستبصر المسترشد اذا تذكر ما قدمناه في المقدمة والابواب بكيفية ولياها وحصار رؤيا لا يكاد على هذا المطلب الاقصى باجزائها الثلثة ويتضح ذلك عنده كمال الاتضاح [illegible] من المقال فنقول اما بيان الامر الاول من هذه الامور الثلثة فيتضح بعد الاحاطة بما قدمناه في الابواب المتقدمة ان النفس الانسانية جزئية تحتاج في افعالها وادراكاتها الى بدن تتصرف فيه ويكون هو آلة لافعالها وادراكاتها وانه لا يجوز ان تتعلق بجسم فلكي او عنصري او نوع آخر بكون ذلك الجسم موضوعا لها لادراكاتها من غير ان تكون هي منطبعة فيه مدبرة له فانه بعد الاحاطة بذلك يتضح ان ذلك البدن المتعلقة هي به تعلق التدبير والتصرف لا يمكن ان يكون جوهرا مجردا عن المادة لامتناع كونه بدنا لجوهر نفساني ولا ان يكون بدنا مثاليا لانه اما ان يكون في عالم البرزخ خاصة وعالم الآخرة غير عالم البرزخ باتفاق الكل ولا ان يكون جسما فلكيا او جوهرا ابداعيا غير متخرق لاباء طبيعتها عن كونها بدنا للنفس الانسانية حيث ان ذلك موقوف على قبول طبيعتها للتجزي والانفعال والتغيرات العارضة [illegible]

المتوفرات

التغيرات والتبدلات الى النفس بالقياس الى البدن العنصري وذلك ظاهر ليس في الطبيعة الفلكية ولا في الجرم الابداعي العنصر المنوقي مع بقاء صورتها ولئن كان يتبدل صورتها ويطلب اجرامها كما قال تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وبالجملة فبعد الاحاطة بما ذكرنا يتضح لك انه يجب ان يكون عود الروح في القيمة الكبرى الى بدن عنصري كما نطق به الشرع وهو مع ان ما سنبينه من بيان الامر الثالث من الامور الثلثة من انه يجب ان يكون عود الروح في القيمة الكبرى الى البدن الاول بعينه يثبت هذا المطلب من غير زيادة والتعويل عليه وانما ذكرنا ما ذكرنا هنا لزيادة الايضاح والاطمينان واما بيان الامر الثاني من هذه الامور الثلثة فنقدم تمهيد مقدمات منها ما سلف لك في مقدمة الرسالة ان الشخص الانساني الذي نطق الشرع باثابته بعينه او تعذيبه عبارة عن مجموع نفسه وبدنه وتشخصاته عبارة عن مجموع نفسه وبدنه بعبارة عبارة عن البدن المخصوص الذي تتعلق به نفس مخصوصة هي كمال الصورة الكمالية له او عبارة عن النفس المخصوصة التي تتعلق ببدن مخصوص هو آلة لكمالاتها وافعالها وادراكاتها ولكن هويته وهذيته انما هي بالتشخص الحاصل لذلك المجموع اي النفس والاجزاء الاصلية من بدنه على ما تقرر في المقدمة سواء كان التشخص نحوا من الوجود الخاص الذي يتبعه العوارض التي تسمى عوارض مشخصة او تلك العوارض بنفسها على اختلاف المذهبين وانه لا مدخل للاجزاء الفضلية من بدنه ولا الهيئات التركيبية الخارجية ولا التاليف المخصوص في هذية البدن الخاص ولا في هوية الشخص الانساني فلذا كان تبدلها وتغيرها غير قادح في تشخص البدن وتشخص الشخص ويشهد عليه انا نعلم بالضرورة ان زيدا الشاب هو بعينه زيد الطفل وزيدا الشيخ هو بعينه زيد الشاب والطفل مع انا نعلم وقوع الحالات وتغيرات في بدنه وبالجملة انا نعلم بالضرورة ان هوية زيد وهذيته باقية من اول عمره الى آخره مع تبدل خصوصيات بدنه ولذلك كان في الشريعة المقدسة ان من جنى جناية استحق بها قتلا او عقوبة وكان هو حين جنى تلك الجناية تام الخلقة ثم صار ناقصا في الخلقة او كان مهزولا ثم سمن او بالعكس لم يرفع الامام عليه السلام الحد عنه لاجل الحالة الثانية فهو يجري عليه حد الله تعالى وليس ذلك الا لاجل ان الشخص بعينه في الحالات كلها من اول العمر الى آخره مستند البقاء نفسه الباقية بتشخصها في الحالات كلها خاصة كما ادعاه بعض الحكماء من غير ان يكون لبقاء الاجزاء الاصلية من بدنه وتشخصها مدخل في ذلك لانا نقول هذا مبني على ان يكون الشخص الانساني عبارة عن نفسه فقط ويكون البدن آلة لها ولا دخل له في كون الشخص انسانا شخصا وهذا باطل لانا نعلم يقينا ان الشخص الانساني عبارة عن مجموع النفس والبدن والمركب منهما وبعبارة اخرى انا نعلم يقينا انه عبارة عن النفس التي تعلقت ببدن مخصوص او عبارة عن بدن مخصوص متعلق بنفس خاصة وبالجملة فليس الشخص الانساني عبارة عن نفسه فقط كما يراه بعض الحكماء ولا عن الهيكل المخصوص البدني فقط كما يراه جمع من العوام اولئك سمعت القوم انهم يقولون في كتبهم ان الانسان هو الهيكل المحسوس محققين فيما نقلنا في الفصل الاول الذي عقدناه في كتبه عن الشيخ في الشفاء ان النفس جزء من قوام الانسان صورة له او كالصورة

الباب

وان الحيوان الذي هو جنس له كيف يكون جنسا له باعتبار ومادة باعتبار آخر ونوعا باعتبار آخر وان الناطق الذي هو فصل له كيف يكون فصلا له باعتبار وصورة ونفسا له باعتبار آخر ونوعا باعتبار وانه كيف يكون البدن المخصوص كالمادة والنفس المخصوصة كالصورة وانه كيف ان الشخص الانساني كالمركب من المادة والصورة اي المركب من البدن والنفس وقد علمت في موضعه كما ان تشخص المادة بالصورة باعتبار وتشخص الصورة بالمادة باعتبار آخر وتشخص الشخص الذي هو عبارة عن المجموع المركب منهما تشخص المجموع وغير ذلك من الامور التي تبين من كلام القوم وكذا من كلام الشيخ هناك ان الشخص الانساني عبارة عن مجموع النفس والبدن الذي ذلك المجموع معروض للتشخص خاص لا احدهما فقط وحينئذ كان لكل كان لبقاء هذية البدن ايضا مدخل في بقاء هذية الشخص الانساني وما هو الا بقاء هذية الاجزاء الاصلية من بدنه حيث ان هذية الاجزاء الفضلية والتاليف والهيئة التركيبية منه متبدلة مع بقاء هذية الشخص الانساني بعينها وفيها المطلب لا يتبادر سلمنا ان الشخص الانساني عبارة عن مجموع النفس والبدن الا انا نقول لم لا يجوز ان يكون هو عبارة عن نفس خاصة وعن بدن ما اي ان يكون هناك بدن مطلق على سبيل العموم جزءا من المجموع حتى يرد ان المطلق باطل وكيف يكون جزءا من المتشخص وكيف يكون له دخل في تشخص الجزء الآخر المتشخص اعني النفس بل بان يكون هناك ابدان متشخصة خاصة كل واحد منها على سبيل البدلية جزءا للشخص الانساني ولا مدخل له في تشخص النفس لانا نقول هذا بعينه هو القول بالتناسخ لو كانت تلك الابدان التي هي ابدانا عنصرية كما هو المفروض وقد عرفت بطلانه فظهر لك ان البدن الذي هو جزء للشخص الانساني يجب ان يكون بدنا خاصا بخصوصه الذي خصوصيته انما هي بخصوصية الاجزاء الاصلية منه لا غير وفيه المطلب فان قلت ان خصوصية البدن كما هي بخصوصية الاجزاء الاصلية منه كذلك هي بخصوصية التاليف الخاص والهيئة التي هي هيئة البدنية جميعا فانه لو لم يكن كذلك وكان المدخل فيه للاجزاء الاصلية فقط كيفما كانت لزم انه لو كان هناك الاجزاء الاصلية البدنية من زيد بالتاليف اصلا ولا هيئة تركيبية مطلقة كان ذلك البدن الذي هو حاصل هناك هو البدن بعينه تشهد كما فرضت قلت انا ندعي ان الاجزاء الاصلية من بدنه وخصوصيتها الخاصة لها مدخل في خصوصية البدن وكذا في خصوصية النفس وخصوصية الشخص الانساني واما التاليف الخاص والهيئة الخاصة بل الاجزاء الفضلية ايضا فما لها مدخل في شيء من ذلك اصلا بدليل ان الشخص يجوز تغيره وتبدله مع بقاء تشخص الشخص الانساني كما مر وقد عرفت ان الشخص الانساني عبارة عن مجموع النفس والبدن نعم لكليات ذلك اعني لفرد ما من الهيئة التركيبية البدنية الانسانية ولفرد ما من التاليف البدني الانساني بل لفرد ما من الاجزاء الفضلية ايضا مدخل على سبيل البدلية لنوعية البدن خاصة اي لكون البدن بدنا انسانيا مثلا ولصدق اسم البدن عليه وانه لولا ذلك لا ينتفي البدن لا لاجل انتفاء ما هو مناط خصوصيته بل لاجل انتفاء ما هو مناط نوعيته والحاصل انه لو كانت هناك الاجزاء الاصلية البدنية المخصوصة وكان معها فرد ما من التاليف البدني الانساني والهيئة التركيبية والاجزاء الفضلية اي فرد كان لشرط ان يكون تلك الافراد متلائمة ومتناسبة كانت هناك نوعية البدن الخاصة بفرد ما من ذلك وكذا

بكميزه

خصوصية

خصوصية البدن الخاصة بخصوصية تلك الاجزاء الاصلية البدنية وكذا خصوصية النفس الانسانية اي لتلك الاجزاء الاصلية مدخل في وكذا خصوصية الشخص الانساني الذي هو عبارة عن النفس الخاصة والبدن المخصوص باقية كما لم تتغير ولم تتبدل وهذا ظاهر وكذا اذا لم يكن هناك تلك الاجزاء الاصلية اصلا بل اجزاء اخر سواء كان معها تاليف وهيئة تركيبية ما واجزاء فضلية ما او لم يكن معها شيء من ذلك اصلا لم يكن هناك ذلك الشخص الانساني ولا تلك النفس الخاصة ولا ذلك البدن المخصوص وهذا ايضا ظاهر بالبيان المتقدم واما اذا كانت هناك تلك الاجزاء الاصلية الخاصة ولم يكن معها فرد من التاليف البدني الانساني والهيئة التركيبية البدنية الانسانية والاجزاء الفضلية اصلا وقطعا كان هناك ينتفي البدن المخصوص لا لاجل انتفاء ما هو مناط خصوصيته بل لاجل انتفاء ما هو مناط نوعيته وبانتفائه كذلك ينتفي الشخص ايضا لانه عبارة عن مجموع النفس الخاصة والبدن المخصوص بعد ان كانت له صورة بدنية انسانية نوعية وههنا ليس كذلك الا انه لا ينتفي به خصوصية النفس لان خصوصيتها انما هي منوطة بخصوصية الاجزاء الاصلية التي المخصوص بها وانا والدليل على ذلك انا نعلم يقينا بقاء النفس بتشخصها وخصوصيتها بعد خراب بدنها وبعد قطع تعلقها عنه وبعد بطلان التاليف رأسا وانعدام الهيئة التركيبية اصلا وما ذلك الا لبقاء الاجزاء الاصلية التي تبقى ببقائها ولان لها مدخلا في تشخص النفس وحيث عرفت ذلك غاية الاتضاح انه اذا كان هذية زيد الذي هو عبارة عن مجموع البدن المخصوص والنفس الخاصة باقية من اول عمره الى انتهائه وكان ذلك مستندا الى بقاء تشخص نفسه وبدنه جميعا فليس للاجزاء الفضلية الخاصة من بدنه ولا للتاليف الخاص ولا للهيئة التركيبية الخاصة مدخل من حيث الخصوصية في تشخصه البدني والا لم يتشخص البدني بوقوع الحالات وتغيرات كثيرة فيه من التاليف البدني الشخص الانساني ايضا لزوال المجموع بزوال الجزء فبقي ان يكون المدخل في بقاء تشخص بدنه للاجزاء الاصلية من بدنه من حيث الخصوصية وفي تشخص الشخص الانساني لذلك ولبقاء تشخص نفسه جميعا وهو المطلوب وكانه يشير اليه قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقد روى الشيخ الطبرسي ره في كتاب الاحتجاج عن حفص بن غياث قال شهدت المسجد الحرام وابن ابي العوجاء يسأل ابا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ما ذنب الغير قال ويحك هي هي وهي غيرها قال فمثل لي ذلك شيئا من امر الدنيا قال نعم ارأيت لو ان رجلا اخذ لبنة فكسرها ثم ردها في ملبنها فهي هي وهي غيرها وفي هذا الحديث دلالة صريحة على ما نحن بصدده بيانه فافهم ثم انه من جملة المقدمات لهذا الذي نحن بصدد بيانه ما سلف لك في مقدمة الرسالة ان النفس الانسانية لتجردها عن المادة في ذاتها باقية بعد خراب البدن غير فانية حيث اقيمت هناك الدلائل العقلية والنقلية عليه واتفق ارباب الملل والاديان الحقة على تجردها وما سلف لك في المقدمة ايضا ان البدن الانساني على كل مذهب من المذاهب المعروفة في الجسم وحقيقته الحكماء والمتكلمين لا ينعدم بالموت بالمرة حتى لا يمكن اعادته لكونه اعادة للمعدوم كما قام الدليل العقلي على ابطاله بل الموت عبارة عن قطع تعلق

النفس عن البدن الاول بعينه وعن تفرق اجزاء البدن وقد سلف لك هناك ايضا ان الحق كما دل عليه الدليل السمعي ولانه
العقل بقاء الاجزاء الاصلية من بدنه بعد فناء الشخص ومنها ما سلفنا لك في المقدمة ان المعاد الجسماني الذي هو ضروري في الدين القويم
معناه عود تعلق النفس ببدنها الاصلي مرة اخرى بعد جمع اجزاء البدن ولا سيما الاجزاء الاصلية منه وعوده الى البدن كرة بعد
اولى بهيئته الاولى كما يدل عليه الايات والاخبار اما الايات فكقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه وقوله تعالى حكاية من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض وما
بث فيهما من دابة وهو على جمعهم اذا يشاء قدير وقوله تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم الى يوم القيمة لا ريب فيه ولكن اكثر الناس
لا يعلمون وقوله تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه واما الاخبار فكما نقلنا سابقا في الباب الثاني من الشيخ الطبرسي في كتاب
الاحتجاج في حديث الزنديق الذي سال ابا عبد الله الصادق عليه السلام عن مسائل واجابه عنها قال الزنديق وانى للروح بالبعث والبدن
قد بلي والاعضاء قد تفرقت فعضو ببلدة ياكله سباعها وعضو باخرى تمزقه هوامها وعضو قد صار ترابا بني به مع الطين حائط
قال عليه السلام ان الذي انشاه من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بداه قال اوضح لي ذلك قال ان الروح
مقيمة في مكانها روح المحسن في ضياء وفسحة وروح المسيء في ضيق وظلمة والبدن يصير ترابا منه خلق وما تقذف به السباع والهوام من
اجوافها مما اكلته ومزقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ويعلم عدد الاشياء ووزنها
وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض
السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض فيجتمع تراب كل قالب فينتقل باذن الله
تعالى القادر الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا الحديث وانظر
الى ما في هذا الحديث الشريف مع الدلالة على ان المعاد الجسماني يكون بجمع اجزاء البدن على مثل الهيئة الاولى واعادة تاليفها مرة اخرى
كالاول واعادة تعلق الروح بها كرة بعد اولى كما ذكرنا الحديث يدل عليه دلالة على ان الروح بعد مفارقتها عن البدن لا تفنى بل
تبقى في مكانها الذي قدره الله تعالى لها روح المحسن في ضياء وفسحة وروح المسيء في ضيق وظلمة وكان ذلك في عالم المثال على ما دلت
عليه الاخبار الاخر كما نقلناها وذكرنا شرحها سابقا وكذا دلالة على ان البدن لا ينعدم بالموت حتى لا يمكن اعادته بل انما ينعدم بالمعنى
الذي لا خلاف في تحقق البدن وتحقق الشخص ولا يلزم ايضا اعادته بعينه حتى يلزم اعادة المعدوم بل المعاد تاليف آخر مثل
الاول وبالجملة يدل على انه ينعدم تاليفه وهيئته الاولى والاجزاء الفضلية منه وتبقى اجزاؤه الاصلية التي هي مع التاليف مادة بعينها
والاجزاء الفضلية مناط الحكم بانه هو ذلك البدن الاول وقد عرفت في الباب الثاني حيث نقلنا هذا الحديث الشريف كما نقله

ان ظاهره

ان ظاهره ولئن كان يحتمل الروح حيث قال انها جسم رقيق ولئن جميع ما ذكره عليه السلام في هذا الحديث انما هو بيان حال الروح التي
هي جسم رقيق الا انه يمكن تاويله بالروح الحيوانية التي هي ايضا جسم رقيق وهي ما به الارتباط بين الروح الانسانية التي قلنا انها
جوهر مجرد عن المادة وبين البدن وهي ايضا من الاجزاء الاصلية البدنية كما ذكرنا سابقا وكذا تاويله بانه ببقاء ذلك الجسم الرقيق
يبقى ذلك الجوهر المجرد ايضا الذي دل الدليل العقلي والنقلي على بقائه وانه يلج ذلك الجسم الرقيق في البدن مرة اخرى ليعود تعلق
ذلك الجوهر المجرد به وبالبدن كما كان في الاول ويحصل المعاد الجسماني وبالجملة فمضمون هذا الحديث من هذه الجهة ليس منافيا لما ذكرناه بل
بل يؤيده وقد عرفت ايضا هناك ان في هذا الحديث الشريف من جهة قوله عليه السلام كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب
عنه مثقال ذرة الخ وقوله عليه السلام فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور الخ نظير كثير من الايات القرآنية مثل قوله تعالى
وقال الذين كفروا لا تاتينا الساعة قل بلى وربي لتاتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وقوله تعالى والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها
كذلك النشور وقوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا
به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون الى غير ذلك من الايات فتذكر وبعد تمهيد تلك المقدمات نقول انك
اذا علمت ان النفس الانسانية بدنية محتاجة الى بدن عنصري وعلمت ان الشخص الانساني عبارة عن مجموع نفسه وبدنه وان تشخصه
بهويته يتشخص المجموع اي بتشخص نفسه والاجزاء الاصلية من بدنه وعلمت ان موته عبارة عن قطع تعلق نفسه عن بدنه وعلمت انه بعد
قطع التعلق يكون نفسه التي هي الاصل في تشخصه وكونه هو هو ولذا سمي بالنفس فان من عرف النفس هو العين كما قال ذلك الشخص او هويته
ذلك الامر المسمى بالنفس فقط باقية بعينه وتشخصه وكون الاجزاء الاصلية من بدنه التي لها ايضا مدخلية في تشخص الشخص وهويته باقية
ايضا بعينها من غير تبدل وتغير فيها وعلمت ان المعاد الجسماني عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة من بدنه ولا سيما الاجزاء الاصلية كهيئتها
الاولى البدنية واعادة التاليف مرة اخرى واعادة تعلق النفس بها كرة بعد اولى كما كان اولا ولئن لا مانع من ذلك عقلا ولا
شرعا لا يبقى لك شك في انه يمكن تحقق المعاد الجسماني بهذا المعنى اي عود تعلق الروح الباقية بعينها بذلك البدن الاول العنصري
الباقي بالاجزاء الاصلية حيث ان ليس في قدرة الله القادر المختار الا كل امر ممكن في ذاته على السواء وكما ان تفرق اجزاء البدن وقطع
تعلق النفس عنه امر ممكن كذلك جمع تلك الاجزاء المتفرقة الباقية واعادة التاليف مرة اخرى واعادة تعلق تلك النفس الباقية
الى ذلك البدن كرة بعد اولى امر ممكن في ذاته وكما انه لا مانع من الاول لا مانع من الثاني وليس فيه اعادة معدوم حتى يمتنع كما
سبق بيانه غير مرة ولا فيه شبهة تناسخ كما مضى وسيجيء وبالجملة فحيث لم يكن فيه مانع عقلا ولا شرعا وقد اخبر به الشرع وجب التصديق به.

وكذا لا يبقى لك شك في ان الشخص المعاد يوم القيمة هو بعينه الشخص المبتدا في دار الدنيا كما نطق به الشرع ايضا اذ لا اختلاف بينهما اصلا فيما هو
مناط التشخص ومناط الهوية وان كان الاختلاف بينهما واقعا فيما ليس له مدخل في ذلك كالاجزاء الفضلية والتاليف المجدد والواقع ثانيا
والهيئة التركيبية الثانوية فان قلت الست قلت فيما تقدم في فصل امتناع اعادة المعدوم في مسئلة ان الانسان من المتشخصات انا
لو فرضنا ان صنعنا من طين مخصوص كوزا مخصوصا على مقدار وهيئة وشكل خاص ثم كسرناه وصنعنا من تلك المادة كوزا آخر على تلك الهيئة
نعلم بالضرورة ان الكائن في الزمان الثاني غير الاول ولازم ذلك ان يكون البدن المعاد الثاني كما فرضته غير البدن المبتدا ولازم المعاد
ذلك ان يكون البدن الذي فرضته جزء الشخص الانساني متشخصا في الاعادة ولازم ذلك ان يكون ذلك الشخص متغيرا ايضا لانعدام الكل
بانعدام الجزء قلت ان ما ذكرنا ثمة مبني على تغاير الكوزين بحسب التاليف والهيئة والصورة الخاصة وهو مسلم وما ذكرنا هنا مبني على
ما هو جزء الشخص الانساني هو البدن مع فرد ما من التاليف والهيئة لا التاليف الخاص والهيئة الخاصة ولا شك انه بهذا الاعتبار لا ينعدم
اصلا اذ هو لا ينفك في الزمانين عن فرد ما من ذلك وانعدام تشخصه بحسب فرد خاص من ذلك لا يقدح فيما ذكرنا اذ هو غير معتبر فيما هو جزء من
الشخص وحيث عرفت ما فصلنا ظهر لك انه بما ذكرنا يحصل الجواب عن شبهة مشهورة للمنكرين للمعاد الجسماني تقرير الشبهة ان المعاد الجسماني غير ممكن
لانه لو اكل انسان انسانا حتى صارت اجزاء بدن الماكول جزءا من بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد
منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه
وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم وتقرير الجواب ان المعاد هو الاجزاء
الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الآكل فلا يجب اعادته فيه ثم ان
كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وكان فيما نقلنا آنفا من حديث الزنديق اشارة الى هذه الشبهة والى الجواب عنها ثم
تقرير فتدبر وحيث عرفت ما ذكرنا عرفت تصحيح الوجه في المعاد الجسماني كما نطق به الشرع وان ذلك امر ممكن في ذاته لا مانع منه وعرفت قيام
الدليل الحتمي على ان المعاد يوم القيمة هو ذلك الشخص الاول المبتدا بعينه نفسا وبدنا وانه ينبغي ان يحمل الايات والاخبار الدالة على المعاد
الجسماني وان المعاد يوم القيمة هو الشخص الاول بعينه على ما ذكرنا وما يدل صريحا على ان المعاد هو مثل الشخص الاول او ان ما في القيمة هو
خلق جديد كقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين
على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تعالى وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي
خلق جديد وقوله تعالى وقالوا ائذا ضللنا في الارض ائنا لفي خلق جديد ينبغي حمله على انه مثله الا في بعض الصفات والاحوال التي
لا دخل لها في تشخص الشخص كالاجزاء الفضلية والتاليف الثاني الا انه عينه فيما هو مناط التشخص كالنفس الباقية والاجزاء الاصلية
الباقية وكذا هو خلق جديد بحسب الاجزاء الفرعية الفضلية وبحسب التاليف الثاني الواقع في الزمان الثاني وقد تكلم في ذلك

ربما

في مقدمة الباب الثاني ايضا فتذكر وبالجملة فما ذكرناه مع قيام الدليل العقلي عليه لا مانع منه شرعا ولا عقلا وما يتراءى من المانع العقلي فيه
وهو انه يلزم ان يكون انتقال النفس بعد مفارقتها عن البدن الاول الى البدن الثاني الذي ذكرنا انه عين الاول باعتبار ومثله باعتبار
آخر تناسخا فهذا المانع ايضا منتف اذ قد عرفت فيما اسلفنا لك في مبحث ابطال التناسخ ان العمدة في المحال اللازم على تقديره
انما هو استيجاب كون بدن واحد ذا نفسين وكون نفس واحدة ذات بدنين منفصلين متغايرين او دوام انقلاب الفعلية قوة ومثل
ذلك مبني على ان يكون البدن الذي ينتقل اليه النفس المستنسخة غير البدن الاول ذاتا حتى يكون فيه استعداد لنفس اخرى ايضا ويكون
النفس فيه حينئذ بالقوة من جهة كمالاتها بعد كونها بالفعل او يلزم منه كون نفس واحدة ذات بدنين منفصلين موجودين ونحوهما
وهذا غير لازم على تقدير كون البدن الثاني عين الاول ذاتا ولئن كان غيره من جهة بعض الاحوال الغير المتشخصة اذ ما هو عين البدن الاول
ذاتا لا نسلم انه يكون فيه استعداد لحدوث نفس اخرى غير الاولى ولا نسلم ايضا انه تكون النفس الاولى المتعلقة بالقوة من جهة كمالاتها التي
بالفعلية فيه كما كانت اولا وان لا يكون ايضا مغايرا بالذات للبدن الاول وكذا لا يلزم ما تشبث به من المرجح لتعلقها به لان التعلق الذي صار
باجزائه الاصلية منه لم ينعدم بل هو باق كما اشرنا اليه سابقا وسنشير اليه وحيث كان باقيا فلا يكون هنا تعلق جديد حتى يحتاج الى المرجح
ولو سلم كونه تعلقا جديدا فان التعلق الاول يكفي كونه مرجحا لذلك وبالجملة فالمحال اللازم على تقدير التناسخ لا يلزم على تقدير المعاد الجسماني
كما قررناه ولئن سماه احد بالتناسخ فلا مشاحة في الاسماء كما سماه الشرع بالبعث والحشر والنشور واما ما ذكره من الآثار وهذا الذي
ذكرناه انما هو بيان الامر الثاني من تلك الامور الثلثة ولا يخفى عليك بيانه كما يتم في النفوس الكاملة يتم في النفوس الناقصة ايضا كنفوس
البله والصبيان والمجانين حيث ان المقدمات التي بنينا بيان هذا الامر عليها مشتركة اما ما سوى مقدمة بقاء النفس وتجردها فظاهر اشتراكها
واما هي فلانها ايضا كما قد عرفت فيما سلف بيان بقاء نفوس هؤلاء الناقصين ايضا بعد خراب ابدانهم وعرفت ايضا بيان تجردها ايضا
فتذكر واما بيان الامر الثالث من تلك الامور الثلثة اي وجوب كون المعاد الجسماني على النحو الذي ذكرنا اي بان يعود تعلق النفس الى
البدن الاول بعينه كما ذكرنا حتى يكون في ضمنه موردا للثواب والعقاب الجسمانيين مضافا الى ما يكون له في ذاته من الثواب والعقاب العقليين
لا الى بدن آخر غيره بالذات فهو ايضا يتوقف على عدة مقدمات منها ما قدمناه في المقدمة والفصول والابواب المتقدمة وذكرناها هنا ايضا
لبيان الامر الاول والثاني ومنها ما اشرنا اليه في المقدمة وحققناه في الباب الثاني من ان النفس الانسانية ذات واحدة بالعدد لها
قوى متعددة ودرجات مختلفة باعتبارها تارة نفسا انسانية وتارة حيوانية وتارة نباتية من غير تعدد وتخلف في ذاتها بل
حالات ومراتب خاصة ومنها ما سلفنا لك ايضا في الباب الثاني ايضا ان الافاعيل الجزئية المتعددة المختلفة الصادرة عن النفس الانسانية
التي هي ذات واحدة بالعدد انما يصدر عنها بتوسط قواها البدنية المختلفة المتعددة كما ان افاعيلها الكلية فانها ايضا تصدر عنها
بتوسط قواها العقلية ومن ذلك ان الافاعيل الجزئية تصدر اولا وبالذات عن تلك القوى وبتوسطها تصدر عن النفس واي حال الى القوى

ولـ... والحواس الخفية حفظ وتخيل في افعالها وادراكها مدركاتها كالنفس الانسانية اولا وبالذات والثلاثة ثانيا وبالتوسط
وبالجملة ليس صدورها عن علل الجزئية المتعددة بل عن تلك الذات الواحدة بدون مدخلية شيء من القوى والحواس فيه وكذا ليس ذلك
صدورها عنها بالذات لكنها بجعل هذه الآلات بحيث يكون تلك القوى والحواس آلة لها في افعالها من غير ان يكون لها حظ فيه كما
حققناه في ذلك الباب وقد مر ما سلفنا لك في الباب الرابع في مبحث حدوث النفس بحدوث البدن ان النفس الانسانية التي
منطبعة في المخ النوع انما يكون تكثرها وتمايزها بالابدان الخاصة وكذا الكون تخصص بالهيئات البدنية المخصوصة وقد مر ما سلفنا لك
في ذلك الباب من ابطال التناسخ ونحوه وبعد تمهيد تلك المقدمات نقول انك بعدما حفظت تلك المقدمات حق الحفظ
وتدبرت فيها حق التدبر كانك تنتفع لك ان هذا المطلوب الذي يكون بعيد بغاية عن الافتضاح ولا الحكمة ... بلا ... لك
براهين عقلية دالة عليه كما واضح كافية لاثبات هذا المرام ولمجموعها تاثير عظيم في انارة المقام وازاحة الشكوك والاوهام
حكمة تلك البراهين انه يقال اذا كان الشخص الانسان عبارة عن النفس الخاصة المتعلقة ببدن مخصوص كما عرفت بيانه وجب ان يكون
تعلق تلك النفس المعينة بذلك البدن المخصوص بعينه حتى يكون ذلك الشخص المعاد هو بعينه ذلك الشخص المبتدا في الدنيا ويكون محمد ...
والمعصية ومورد الثواب والعقاب واصحابه لو لم يكن كذلك وجاز تعلق تلك النفس المعينة ببدن آخر غير البدن الاول اذ انا لم يكن ذلك
الشخص هو بعينه ذلك الشخص المبتدا بل غيره ويكون ورود الثواب والعقاب عليه ظلما منه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد ...
لذ ... اذا كانت النفس الانسانية بدنية ولم يكن البدن الذي لها حين المعاد بدنا مثاليا ولا بدنا فلكيا ولا بدنا من جرم ... كما
عرفت بل يجب ان يكون بدنا عنصريا فذلك البدن العنصري ان كان عين البدن الاول كما عرفت فهو المطلوب وان كان غيره ثبت
فيلزم التناسخ المحال ... فنقول انه يلزم اطلاق التناسخ عليه حتى يجاب بان الشرع جوز هذا النوع من التناسخ بل نقول انه يلزم المحال
اللازم على تقدير التناسخ كما مر بيانه في مبحث ابطاله تعالى لا نسلم لزوم ذلك المحال ... فان لزومه مبني على ان يكون المادة البدنية
التي هي مادة البدن الذي هو غير البدن الاول مستعدة لفيضان نفس اخرى عليها حتى يلزم امكان اجتماع نفسين فيه او ان يكون
النفس المستفيضة في ضمن ذلك البدن المعاد بالقوة فرضية كما انها بعد ان تكون بالفعل ويلزم المحال اللازم على تقديره وهذا
غير مسلم في المواد الاخروية فانه انما هو من لوازم المواد الدنيوية والمواد الاخروية ليست مثلها بل هي مخالفة في كثير من الصفات
والاحوال للمواد الدنيوية حتى كأنها مباينة لها بالذات كما ورد الاشارة اليه ولعل هذا اه لانا نقول سلمنا ان المواد الاخروية
ليست من جنس المواد الدنيوية بل هي مخالفة لها في كثير من الصفات والاحوال الا انا نقول ان تلك المادة البدنية الاخروية التي حصلت منها
بدن آخر غير الاول ان لم تكن مستعدة لفيضان نفس عليها اصلا ولا قابلية لها قطعا فكيف يمكن تعلق النفس الاولى بها وان كانت مستعدة

لفيضان نفس عليها وكانت فيها قوة قبول لها فننشر الكلام حينئذ ونقول انه ابطاله كما تقدم في ابطال التناسخ في المواد البدنية الدنيوية حذو
النعل بالنعل والقذة بالقذة ومنها انه يقال اذا كانت النفس الانسانية واحدة بالذات والعدد وكانت لها قوى وآلات متعددة
باعتبارها تسمى تارة نفسا انسانية وتارة حيوانية وتارة نباتية كما عرفت ولا شك في ان القوة الانسانية وان كانت غير بدنية الا ان
الحيوانية والنباتية بدنيتان اي ان حصولهما لها انما هو في ضمن بدن خاص كما عرفت ان ما هو جزء الشخص الانساني له مدخل في تشخص
نفسه الخاصة وتميزها وحصول الادراكات والقوى لها انما هو البدن الخاص المخصوص فاذا كانت تلك النفس يوم القيامة متعلقة ببدن آخر غير
الاول فاما ان لا تكون تلك القوى والادراكات البدنية حاصلة لتلك النفس اصلا فهذا محال لانه يلزم ان لا تكون تلك النفس في حال البعث
عين الاولى بل غيرها واما ان تكون تلك القوى والادراكات حاصلة لها حين البعث فهذا ايضا محال لان تلك القوى والادراكات انما هي قوى وادراكات
خاصة متخصصة ببدن مخصوص وهيكل معين متشخص بتشخصات وقوى مطلقة حاصلة في ضمن بدن ما او بدن مطلق وعلى هذا ايضا يلزم ان
لا تكون تلك النفس في حال البعث عين الاولى بل غيرها لعدم حصول تلك الادراكات والقوى الخاصة التي لها مدخل في تميز تلك النفس وتشخصها
وتقومها وتخصصها وتشخصها حينئذ وعلى التقديرين فيلزم ان يكون وقوع الثواب والعقاب على تلك النفس المتعلقة ببدن غير الاول ظلما تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ومنها انه يقال اذا كانت النفس الانسانية تفعل الافاعيل المختلفة الجزئية بتوسط القوى والآلات و
الحواس المختلفة البدنية التي تميزها وتعينها بمواد خاصة بدنية وآلات مخصوصة هي اجزاء البدن المخصوص المعين ولها دخل في تشخص النفس
الانسانية ايضا وكانت لتلك القوى ايضا حظ ونصيب من تلك الافعال كما للنفس بتوسطها كما عرفت ولا شك ان للانسان سعادة وشقاوة
حسيتين كالعقليتين ولا شك ايضا ان الحكمة المتعالية تقتضي ان يكون لتلك الحواس والقوى حظ من الثواب والعقاب الحسيين اللذين هما باعتبار
تلك الافعال الجزئية التي لتلك القوى حظ فيها كما ان الحكمة تقتضي ان يكون للنفس بتوسط تلك القوى حظ في ادراك الثواب والعقاب الحسيين
فاذا اعيدت تلك النفس يوم القيامة في ضمن بدن آخر غير الاول لم تكن تلك القوى والحواس الحاصلة للنفس في ضمن البدن الثاني المغاير عين
الاولى لكونها متعينة ومتخصصة بمواد بدنية وآلات بدنية هي اجزاء البدن الاول المخصوص المفقود عدمها بل هي حواس وقوى
اخرى فحينئذ يلزم ... فانه لا يلزم ان لا تكون تلك النفس المعادة بعينها النفس المبتداة حيث عرفت ان تميزها وتشخصها وتعينها انما هو بتلك
القوى البدنية الاولى التي هي منتفية عنها في ضمن البدن الثاني وان يكون ورود الثواب والعقاب عليها حينئذ منافيا للحكمة بل ظلما كما ذكرنا
وان يكون ادراك اللذات والآلام الحسية بتلك القوى والحواس الاخرى منافيا للحكمة ايضا اذ ما كان فاعلا لتلك الافعال التي هي منشأ
للثواب والعقاب هي القوى والحواس الاولى ولم يقع عليها الثواب والعقاب وما لم يفعل ... الحواس والقوى الاخرى وقع عليها الثواب
والعقاب وكذا يلزم ان يكون ادراك النفس للثواب والعقاب الحسيين بتوسط تلك القوى الاخرى منافيا للحكمة ايضا اذ الواسطة في ادراك

النفس لها غير الواسطة في فعل الافعال التي هي منشأ للثواب والعقاب والتفصيل انه يقال اذا اعيدت النفس في الآخرة في ضمن البدن
الآخر المغاير للاول فهذا محال من وجوه لانه مع لزوم ان لا تكون تلك النفس المعادة عين النفس الاولى المبتداة كما عرفت يلزم منه التناسخ
ايضا لانه حينئذ اما ان لا تكون للنفس في البدن الثاني المغاير قوى حسية اصلا فهذا محال لانه مناف للحكمة اذ التعلق بالبدن العنصري
كما هو المفروض انما هو لاجل ان تكون لها قوى حسية بدنية واما ان تكون لها قوى حسية فحينئذ اما ان لا تكون للنفس ادراك للذات والآلام
الحسيين اصلا فهذا محال لانه خلاف ما نطق به الشرع وخلاف ما دل عليه العقل من ان القوى الحسية في الآخرة انما تكون لاجل ادراك
اللذات والآلام الحسيين كما انها في الدنيا انما تكون لاجل الافعال الجزئية الحسية واما ان يكون للنفس ادراك للذات والآلام الحسيين
وحينئذ فاما ان يكون المدرك لهما ذات النفس بذاتها من غير مدخلية شيء فيها اصلا فهذا محال لانه قد تقرر عندهم كما عرفت سابقا ان النفس
لا تدرك الجزئيات بذاتها وايضا يلزم ان يكون وجود تلك القوى والحواس معطلا محضا وقد تقرر عندهم انه لا معطل في الوجود واما ان يكون
ادراك النفس لتلك اللذات والآلام الحسيين بمدخلية تلك القوى والحواس على ان تكون تلك القوى مجرد آلة من غير ان يكون لها حظ
في الادراك فهذا محال اذ قد اثبتنا في الابواب السابقة كما اشرنا اليه آنفا ان تلك الحواس والقوى واسطة في ذلك ولها حظ ونصيب فيه كما للنفس
الا ان للنفس بتوسط تلك القوى وما لتلك القوى بالذات لا بالواسطة واما ان يكون ادراك النفس لها بتوسط تلك القوى كما هو التحقيق فح
نقول ان تلك القوى والحواس الحاصلة للنفس في ضمن البدن الثاني المغاير لما كانت غير الاولى الحاصلة لها في ضمن البدن الاول لان تخصص
كل قوة من تلك القوى وتميزها وتعينها انما هو بمادة بدنية متخصصة ومادة بدنية متعينة والمفروض ان البدن الثاني غير البدن
الاول فاذا تكون القوى الثانية ايضا مغايرة للقوى الاولى فاذا كان ادراك القوى الثانية للذات والآلام الحسيين الذين هما بمنزلة
الثواب والعقاب وعدم ادراك القوى الاولى لذلك منافيا للحكمة بل ظلما لان ما فعلت الافعال التي هي منشأ للثواب والعقاب لم يرد
عليه ثواب ولا عقاب وما لم تفعل ورد عليه ذلك وايضا يلزم ان يكون ادراك النفس بتوسط القوى الثانية للثواب والعقاب الحسيين منافيا
للحكمة ايضا كما عرفت فتعين ان يكون عود النفس يوم القيامة في ضمن البدن الاول بعينه حتى لا يلزم تلك المحالات وهو المطلوب وكذلك قال بعض اهل
التحقيق ان الحكمة تقتضي ان يعاد الانسان بجميع قواه وجوارحه ولان كل قوة من قوى النفس كما لا يخفى ولذة والم يناسبها ويجب كمالها
كسبته يلزم ان في الطبيعة الجزاء كما قرره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادي والقوى عالية كانت او سافلة فكل جهة
هو مولم وله من تحقق هذا التحقق لزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك ... هذا ما تقتضيه الحكمة والوحي ... بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء علما
يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة لامتناع ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة انتهى كلامه ومنها انه يقال اذا
كانت النفس الانسانية التي هي منتفعة في المعاد انما يكون تكثرها وتمايزها بالابدان الخاصة وتخصصها بالهيئات البدنية المخصوصة

فلو كانت في القيامة تعاد في ضمن بدن مغاير للاول فاذا لم يكن تلك النفس النفس الاولى المبتداة الفاعلة للخيرات والشرور
فلم يكن ورود الثواب والعقاب عليها من مقتضى الحكمة بل منافيا لها وظلما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وبما قررنا في ضمن تلك
البراهين ظهر لك فساد ما قيل من ان المدرك للثواب والعقاب حقيقة انما هو النفس التي هي باقية بحالها والبدن آلة لها من غير ان
يكون له دخل فيه اصلا فلا مانع من ان تعود في النشأة الاخروية في ضمن بدن آخر غير الاول فتبصر ثم ان من جملة الشواهد على هذا
المطلب الذي نحن بصدد بيانه ان النظر في لفظ المعاد الذي نطق به الشرع وصدق به العقلاء يقتضي ان يكون عود النفس يوم القيامة في
ضمن البدن الاول بعينه لانك قد عرفت مما ذكرنا في المقدمة ان المعنى الحقيقي لهذه اللفظة هو ان يكون قد وجد اولا شيء في ضمن
هو متعلق الاعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتين ثم زال عنه ذلك الوجود وتلك الصفة والحالة ثم وجد بعد ذلك
على ذلك الوجود الاول وعلى تلك الحالة والصفة المخصوصتين الاوليين وقد عرفت فيما قررناه عليك ان النفس باقية بذاتها وكذلك الاجزاء
الاصلية البدنية وانما الذي هو تعلق النفس بذلك البدن الاول بهيئته فيقتضي ان يكون متعلق الاعادة هو التعلق بذلك
البدن الاول بعينه كما عرفت معناه لا التعلق ببدن مطلق او بدن ما غير الاول اذ انه لم يزل عنها حتى يعاد وهذا ايضا
من المؤيدات للمطلوب وان لم يكن دليلا عقليا عليه وبما ذكرنا من البراهين وقررناه من الدلائل تم بيان الامر الثالث وايضا من
تلك الامور الثلاثة ولا يخفى عليك ان هذا البيان ايضا غير خاص ببعض النفوس الانسانية دون بعض بل يجري في جميع النفوس
الانسانية كاملة كانت ام ناقصة ام متوسطة فان المقدمات التي بنينا هذا البيان عليها مشتركة في الكل لا اختصاص لها ببعض
دون بعض كما لا يخفى بالتامل فيها ولا يخفى ايضا انه بما ذكرنا كما تم بيان وجوب عود النفس الى البدن الاول بعينه كذلك تم به
بيان وجوب وقوع الثواب والعقاب الحسيين للنفس في ضمن ان ذلك الشخص بعينه منضما الى وقوع الثواب والعقاب العقليين
اللذين هما لتلك النفس في ذاتها لانه اذا وجب عود النفس الى البدن الاول والحال انه يكون لها في ضمنه آلات بدنية وقوى
حسية البتة ولا ان تلك الآلات والقوى لا تكون معطلة البتة بل هي لاجل ادراك الثواب والعقاب الحسيين وجب ان لها في ضمنه
ذلك البتة وبالجملة فثبت بما بيناه ما هو المقصود من وجوب عود النفس الى البدن الاول بعينه البتة وكذا وجوب وقوع الثواب
والعقاب الحسيين البتة كالعقليين وان كان بيان تفاصيل الثواب والعقاب الحسيين ووقوعهما على كيفيات مخصوصة
موكولا الى الشرع الشريف اذ هو مبين فيه مفصلا ولا استقلال للعقل في ذلك تتميما انه بقي هنا شك ينبغي التعرض له والجواب
بيان الشك انه لقائل ان يقول ان ما ذكرتم من البراهين على هذا المطلب لو كان صحيحا لاشكل عليكم الامر في حال النفس الانسانية في
عالم البرزخ اذ عندكم ان النفس في ذلك العالم هي بعينها تلك النفس الاولى وانها تكون فيه موردة للثواب والعقاب الحسيين كما انها

٢٢٠

يكون موردة للثواب والعقاب الجليلين والحال انه في ذلك العالم غير متعلقة اصلا بالبدن الاول الذي قلت انه جزء للشخص وله مدخل في تشخص
الشخص وتشخص النفس واذ ليست هي متعلقة فيه به بل متعلقة ببدن مثالي هو غير البدن العنصري الاول فلا يكون له فيه ذلك التشخص والتميز
القوى والمراتب البدنية ولا الحواس والمشاعر البدنية ولا الهيئات البدنية التي ادعيت ان لها دخلا في تشخص النفس وتميزها فيرد عليك
جميع ما اوردته من الاشكالات على تقدير القول بعود النفس في القيمة في ضمن بدن عنصري مغاير للبدن الاول سواء بسواء وكيف يلزمك التقصي
من هذه الاشكالات اما المصير الى ان البدن العنصري الذي هو اوله ليس له دخل في تشخص النفس وتميزها اصلا ولا هو جزء للشخص الانساني
والذي المستحق لوصول الثواب والعقاب اليه هو النفس وحدها والبدن لا مدخل له في ذلك بل هو كالآلة كما قال بعضهم وهذا خلاف ما قررت
وبنيت عليه اثبات المعاد الجسماني واما المصير الى ان محل الثواب والعقاب يجوز ان يكون غير محل الطاعة والمعصية وهذا الظاهر كونه
خلاف ما ذكرته باطل قطعا لكونه ظلما وبالجملة فما تقول في جواب هذا الشك وما وجه التقصي عنه واما بيان الجواب عن هذا الشك فلان
نقول انا نسلم ان النفس في عالم البرزخ هي بعينها تلك النفس في النشأة الدنيوية ونقول ان ما ذكرت من انه ينقطع فيه تعلقها عن البدن
الاول اصلا فان اردت به انقطاع تعلقها عنه من حيث مادته وصورته البدنية جميعا فذلك غير مسلم لانك قد عرفت فيما تلونا عليك
في باب حدوث النفس بحدوث البدن وكذا في باب بقائه ان للنفس نوعين من التعلق بالبدن احدهما من حيث الصورة البدنية
والآخر من حيث المادة وانه بالموت وان كان يزول تعلقها به من الجهة الاولى لكنه لا يزول تعلقها به من الجهة الثانية وانه بذلك تظهر
زيارة القبور واجابة الدعوات في المقابر وان اردت به انقطاع تعلقها عنه من حيث الصورة البدنية فقط وبقاء تعلقها به من
حيث المادة ولا سيما من حيث الاجزاء الاصلية فذلك مسلم الا انه لا يلزم منه زوال تشخص النفس وتميزها لجواز ان يكون تشخصها باعتبار
بقاء تلك الاجزاء الاصلية وبقاء تعلقها بها كما قررنا ذلك لك فيما تقدم ولن يكون لها من حيث تعلقها بتلك الاجزاء الاصلية
جميع المراتب والقوى والمشاعر والحواس التي قلنا ان لها مدخلا في تمايز النفوس وخصوصياتها من حيث ان تلك الاجزاء الاصلية بعضها
اجزاء للدماغ وبعضها للاعضاء الرئيسة الاخر مثل القلب والكبد وبعضها لجميع الاجزاء فيجوز ان يكون لها من حيث التعلق بكل جزء
من تلك الاجزاء نوع مرتبة ونوع قوة منوط بذلك مرتبطة به ولن يكون بذلك لم يزل تشخص النفس ولا يبطل شيء من تلك المراتب ولا
فات عنها شيء من تلك القوى بل كانت هذه باقية على ما كانت اولا من حيث تعلقها بالبدن صورة ومادة الا ان النفس لما كانت
من حيث تحتاج في افعالها الجزئية وادراكاتها الحسية الى البدن وكان قد بطل منها الاول من حيث الصورة وزال التعلق عنه من
هذه الجهة اقتضت الحكمة المتعالية الالهية تعلقها حينئذ ببدن مثالي يماثل البدن الاول في جميع الصفات والهيئات الا ما شذ
منها ويكون ذلك البدن المثالي ينوب مناب البدن الاول العنصري في كونه آلة وواسطة في صدور تلك الافعال الجزئية والادراكات

الحسية عنها ولا يكون في تعلقها به ادوم محال كالتناسخ ونحوه مما عرفت بطلانه سابقا سواء قلنا بحدوث البدن المثالي عند خراب
البدن العنصري الاول كما هو الحق فيحدث تعلقها به ح او قلنا بكونه موجودا معه في النشأة الدنيوية ايضا وهو الظهر كما ادعاه بعض
اهل الشواهد المتقدمة فيظهر تعلقها به ويغلب ويكثر وبالجملة لم تصر متعلقة به ويكون لها في ضمنه تلك الافعال والآثار والادراكات
كما في ضمن البدن العنصري فانك قد عرفت فيما تلوناه عليك سابقا ان للبدن المثالي جميع الحواس والمشاعر والقوى الحيوانية التي
للنفس في ضمنه جميع تلك القوى مضافا الى القوة العقلية التي هي لها بذاتها نعم القوة النباتية التي لم يكن لها في ضمنه الا ان ذلك
لعدم قبول المادة المثالية لتلك القوة حيث ان التنمية والتغذية والتوليد التي هي من لوازم القوة النباتية انما هي من خواص المادة
الجسمانية العنصرية لا غير كما انقص من جهة التقابل الا ان علو وبالجملة لا يلزم من تعلقها ببدن مثالي مع التعلق بتلك الاجزاء
الاصلية زوال تشخص النفس ولا بطلان قواها ومراتبها فلا اشكال فان قلت كيف يكون الشيء الواحد في زمان واحد متعلقا بامرين
مختلفين قلت لا محذور في ذلك فيما نحن فيه فانك قد ظهر لك فيما مر غير مرة ان تعلق النفس الانسانية التي هي ذات مجردة عن المادة
في ذاتها بأمر من الامور ومادة من المواد ليس على سبيل الانطباع في المادة حتى لا يمكن تعلقها باكثر من مادة بل على سبيل التصرف والتدبير
ومع ذلك فالبدن المثالي ظل وشبح للبدن العنصري موجود بالعرض لوجوده بل لوجود اجزائه الاصلية فهو ليس بمنفصل الذات
ومباين القوام عن البدن العنصري حتى لا يجوز تعلقها به مع التعلق بالبدن العنصري او باجزائه الاصلية ويرد عليه ما يرد على تقدير
تعلقها بشيئين مختلفين فيجوز تعلقها بمادة بدنية عنصرية وببدن مثالي واحد او اكثر في زمان واحد كما دل عليه الشرع الكريم
ولا امتناع فيه عقلا ايضا فان قلت على ما ذكرت وان لم يلزم بطلان تشخص النفس ولا فوات شيء من قواها ومراتبها البدنية
الا انه يلزم منه انعدام ذلك الشخص الانساني الذي ذكرت انه عبارة عن مجموع النفس الناطقة والبدن المخصوص فانه لا شك انه بانعدام
التأليف البدني والهيئة البدنية وزوال صورة البدن بها ينعدم البدن ولا يبقى البدن بدنا من حيث هو بدن كما لا يخفى
وان كان يبقى اجزاؤه الاصلية او مادته وقد اعترفت ايضا ان ما هو جزء للشخص الانساني هو البدن الذي هو من حيث صورته ومادته جميعا
كان ذلك منعدما كان الشخص الانساني الذي هو جزؤه منعدما ايضا لانعدام الكل بانعدام الجزء ولا يجدي في ذلك بقاء الجزء الآخر
اعني النفس فاذا كان الشخص الانساني منعدما فكيف يكون نفسه وحدها موردة للثواب والعقاب الجسمانيين في عالم البرزخ مع ان الحكمة
كما اعترفت سابقا تقتضي ان يكون مورد الثواب والعقاب هو ذلك الشخص الانساني بعينه بكلا جزئيه لا احد جزئيه وحده
هذا الا ان القول بكون مورد الثواب والعقاب هو النفس وحدها وكون البدن آلة لها كما قال بعضهم ومع هذا لا ينفع بشيء
مما قصدته لاثبات المعاد الجسماني قلت سلمنا ان ذلك الشخص الانساني العنصري اللحمي العظمي الهائل ينعدم بانعدام بدنه بهيئته

٢٢١

لكنا لا نسلم انعدام الشخص الانساني بذلك رأسا لانك قد عرفت مما قدمناه لك ان البدن المثالي ظل وشبح للبدن العنصري موجود
بالعرض لوجوده العنصري بل لوجود اجزائه الاصلية اذ ان بوجود البدن العنصري واجزائه الاصلية بالذات يوجد بالعرض
كوجود لوازم الماهيات تبعا للماهيات وان تعلق النفس بالبدن العنصري وبالمثالي تعلق واحد الا ان تعلقها بالعنصري بالذات
وبالمثالي بالعرض وانه كما يجوز ان يبقى تعلق النفس بالاجزاء الاصلية من البدن العنصري تعلقا بالذات يجوز ان يبقى تعلقها
بالبدن المثالي الذي هو ظله وشبحه وموجود بتبعيتها تعلقا بالعرض فح نقول ان الشخص الانساني وان كان في الظاهر
عبارة عن النفس الناطقة والبدن العنصري اللحمي العظمي الهائل لكنه في الباطن وعند النظر الدقيق عبارة عن النفس الناطقة
المتعلقة ببدن عنصري يتبعه بدن مثالي هو ظل وشبح له وموجود بوجوده فح ان اعتبرت النفس الانسانية مع البدن
العنصري وحده ملاحظا هناك شخص انساني لحمي عظمي وان اعتبرتها مع البدن المثالي وحده ملاحظا هنا شخص آخر مثالي الا انه
شخصين لا تغاير بينهما بالحقيقة ولا انفصال بينهما بالذات اذ النفس المتعلقة بالبدنين واحدة بالشخص وكذا تعلقها بهما تعلق
واحد والبدن المثالي ظل وشبح للعنصري وتعلق النفس به غير منفرد عن التعلق بالبدن العنصري او باجزائه الاصلية بل
في ضمنه وبتبعيته فليس الاختلاف بالحقيقة بل انما هو بمجرد الاعتبار فان احد البدنين ظل وشبح والآخر ذو ظل وذو شبح فهذا
هذان الشخصان واحد بالحقيقة والشخص الانساني في الظاهر انسان لحمي عظمي باطن ينطلق اليه باعتبار ما ورد منه فيه وزواله وفي
الباطن انسان مثالي لا ينطلق اليه ذلك وكان هذا هو معنى قول بعضهم ان في باطن كل انسان انسانا كما ان الانسان في الحيوان
الانسي بجميع اعضائه وحواسه وقواه وهو موجود الآن ولا يموت بموت البدن العنصري اللحمي وبالجملة فكل الشخصين عين الآخر
باعتبار وان كان غيره باعتبار آخر وكانه في حال بقاء الهيئة التركيبية البدنية وتعلق النفس بالبدن العنصري بهيئته بالذات
وبالمثالي بالعرض يجوز ان يغلب تعلقها بالبدن المثالي ويشهد الشخص الانساني المثالي بافعال وخواص وادراكات كما في النائم
بالنسبة الى الكل وفي المستيقظ ايضا بالنسبة الى بعض النفوس الفاضلة الكاملة حيث عرفت فيما حققناه وكونه محققا
عالم المثال ان ما يراه الشخص الانساني من الرؤيا في المنام انما هو من جنس عالم المثال وليس من مخترعات الخيال والتخييل ولان مدرك ذلك كله انما
هو النفس الانسانية بتوسط الآلة وقواه المثالية لا بالذات ومن غير توسط آلة وقوة حيث ان النفس لا تدرك الجزئيات المحسوسة
المادية بذاتها من غير توسط القوى والآلات وبالجملة ان المدرك لتلك الرؤيا التي هي امور مثالية هو النفس بتوسط القوى والآلات
المثالية وفي ضمن البدن المثالي الذي هو الشخص الانساني المثالي ومع ذلك يحكم العقل بانه لا يرى غيره فيشير بانه ان المدرك لذلك
هو بعينه الشخص الانساني الذي هو عبارة عن النفس الانسانية المتعلقة ببدن عنصري لا شخص آخر غيره كما انه في حال التيقظ
ايضا اذا انفرد البدن المثالي والشخص المثالي بافعال وخواص يكون الحال كذلك ويسمى ذلك بالمثالية كذلك يجوز ان يكون في

في حال خراب الهيئة التركيبية البدنية وبقاء الاجزاء الاصلية من البدن وغلبة تعلق النفس بالبدن المثالي الذي هو موجود بالعرض
بوجود الاجزاء الاصلية وباق ببقائها كما في عالم البرزخ ان يشهد الشخص الانساني المثالي النفس في ضمن البدن المثالي وبتوسط القوى
والآلات المثالية بادراكات وابتهاجات عليه من المدركات الجزئية الحسية الملذة او المؤلمة كما نطق به الشرع ولن يكون غير الشخص بعينه
هو الشخص الانساني الذي صدر عنه الخيرات او الشرور في النشأة الدنيوية بلا مغايرة بينهما ذاتا وحقيقة بل انه يحكم به العقل ايضا كما انه
الصورة الاولى وكان الحكمة المتعالية الالهية قد اقتضت ان يكون الشخص الانساني الذي قلت انه عبارة عن النفس الانسانية المتعلقة ببدن
مخصوص عنصري يتبعه بدن مثالي موجود بوجوده تعلقا واحدا وصدر عنه في النشأة الدنيوية امور ارادية اختيارية من الخيرات او الشرور
مجزيا باعمالها وافعالها اما مثابا او معاقبا بعد قطع تعلق نفسه عن بدنه العنصري بهيئته وخراب بدنه بان يكون في النشأة البرزخية
المتوسطة مجزيا في الاكثر في ضمن البدن المثالي اما بالثواب او العقاب الحسيين المثاليين مضافا الى ما يكون للنفس بذاتها من السعادة او
الشقاوة العقليتين وكذا مضافا الى ما يكون لذلك الشخص من الثواب او العقاب الحسيين في ضمن البدن العنصري ايضا اذا لم يبطل تركيبه
او بطل ايضا وذلك كما في الضغطة والمسائلة بعد قطع تعلقها عنه حيث انه قد دل الشرع كما ذكرناه سابقا على انه في الحالتين يعود تعلق
النفس باذن الله تعالى بذلك البدن العنصري بهيئته مرة اخرى تعلقا ما بقدر زمان الضغطة والمسائلة بعد قطع تعلقها عنه سواء كان
ذلك البدن العنصري قد بقي بهيئته ولم يزل بعد هيئته التركيبية او زالت وتفرقت اجزاؤه ثم اعيدت باذن الله تعالى تلك الهيئة وبالجملة
يجوز ان يكون قد اقتضت الحكمة المتعالية المقدسة جزاء الشخص الانساني المثالي في عالم البرزخ بانواع المثوبات او العقوبات المثالية
البرزخية كما ورد به الشرع ثم انه اذا حان مشية الله تعالى وقت المعاد ويوم نفخ الصور ان يجزيه الله تعالى في ضمن بدنه العنصري بعينه
او يعاقبه بالثواب او العقاب الحسيين الماديين الجسمانيين الاخرويين اللذين لا يكونان للشخص الانساني الا في ضمن البدن العنصري
الجسماني المادي الاخروي يكون هناك المعاد على النهج الذي قررناه ووافق الدليل العقلي عليه كما نطق به الشرع ايضا ويكون لذلك
الشخص ثواب او عقاب جسمانيان ماديان مضافا الى الثواب والعقاب العقليين سواء قلنا بانه مع عود البدن الاخروي العنصري في
النشأة الاخروية وعود تعلق النفس به بهيئته يكون معه البدن المثالي ايضا حيث انه ظل وشبح للبدن العنصري والظل لا ينفك
عن ذي الظل ولا دليل ايضا على فنائه او قلنا بان البدن المثالي لا يكون هناك بل ينعدم وبالجملة انه يجوز ان يكون
قد اقتضت الحكمة الالهية ما فصلنا ولن يكون الشخص الانساني في الحالات كلها وفي النشآت الثلاث باجمعها في النشأة الدنيوية
والبرزخية والاخروية واحدا بالحقيقة والذات نفسا وبدنا وان كان يعرض له في تلك النشآت امور وحالات لا دخل لها في
تشخصه ولا في بقائه وتغيره وتميزه وتشخصه الذاتيين وان كان لها مدخل في تغايره الاعتباري وكانه يشير الى هذه الجملة قوله تعالى

٢٢٢

ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم ولا يتساءلون فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن
خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون واذا عرفت ذلك
وتحققته حق التحقيق علمت انه لا اشكال فيها لا لزوم نقض ما اصلناه لا اثبات المعاد والحساب ولا لزوم كون مورد الثواب والعقاب
هو النفس وحدها وكون البدن آلة لها ولا لزوم محال آخر ولا شك في ذلك لمن كنت مستبصرا طالبا لطريق السداد
ومنهج الرشاد وهذا الذي ذكرناه في هذا المطلب بطوله انما هو بيان اثبات اصل المعاد والحساب ووقوع الثواب او العقاب الحسيين واقامة
الدليل العقلي عليه كما نطق به الشرع واما بيان تفاصيل الثواب والعقاب الحسيين الجسمانيين او المثاليين في عالم الآخرة وفي عالم
البرزخ وبيان وقوعها على كيفيات مخصوصة وكذا بيان تفاصيل الامور الحسية الواقعة في تلك النشأتين فموكول الى الشرع الشريف اذ ذلك
مبين فيه مفصل ولكن هذا آخر كلامنا في هذا المطلب الاسنى الذي كنا بصدده في هذا الباب الذي هو غرضنا الاصلي من وضع هذا الكتاب
وعلمت انه اعترف جماهير العلماء بالعجز عن اقامة الدليل العقلي عليه معللين بانه لا استقلال للعقل فيه وكذا هذا البيان الذي ذكرناه
وبيناه بهذا التفصيل ولا سيما في بيان الاول والثالث انما هو مقدور فهمنا القاصر والمظنون انه لم يسبقنا احد فيه ولم يوافقنا كثير من العلماء
في كثير مما ذكرناه في بيان الامور الاولية فان اصبنا في ذلك فلنحمد الله عز وجل على توفيقنا له وان اخطأنا فيه فلنسأل الله تعالى العفو عن
انه ولي ذلك وههنا دقيقة وهي انه لما اعترف به جمهور العلماء بالعجز عنه وبعدم استقلال العقل فيه ان كان مرادهم بالعجز عن اقامة
الدليل العقلي على اصل المعاد والحساب واصل وقوع الثواب او العقاب الحسيين كما نطق به الشرع فقد عرفت انه ليس كذلك وان كان مرادهم به
العجز عن اقامة الدليل العقلي على وقوع الثواب والعقاب الحسيين الجسمانيين او المثاليين على كيفيات مخصوصة نطق بها الشرع فله
وجه والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل تذنيب ـــــ قد ورد في الشرع آيات واخبار في حشر غير الانسان
في شأن الجن والشياطين فكقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس وقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
الآية وقوله تعالى ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون وقوله تعالى فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا واما في شأن بعض الحيوانات
غير الانسان فكقوله تعالى واذا الوحوش حشرت واما في شأن كلها فكقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم اذا يشاء قدير
واما في شأن ما جعله المشركون شركاء لله تعالى فكقوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط
الجحيم وقفوهم انهم مسؤولون وقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم وقال شركاؤهم
ما كنتم ايانا تعبدون فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم ان كنا عن عبادتكم لغافلين وقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء

وقفه

في حشر غير الانسان

اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مؤمنون وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم انتم لها واردون لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكل فيها خالدون واما في شأن جميع من في السموات ومن في الارض حتى الملائكة
فكقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون واشرقت الارض بنور
ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يفعلون واما في
شأن الخلق اجمع فكقوله تعالى انه يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون وقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل
الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير وقوله تعالى قل سيروا في
الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون
الى غير ذلك من الآيات والاخبار فلنتكلم في ذلك فنقول اما ما ورد في حشر الشياطين والجن فلو حمل على ظاهره كما حمله العلماء من اهل
الاسلام فيمكن بيان حشرهم كما بيناه في حشر الانسان سواء سواء اذ اقل ما لهم انهم نفوس مجردة وابدانهم عنصرية وان كانت نارية كما هو ظاهر
الشرع وانهم ايضا اذا طرأ عليهم الموت تبقى نفوسهم المجردة وكذا الاجزاء الاصلية من ابدانهم النارية وانهم حين المعاد يعود تعلق نفوسهم
مرة اخرى بابدانهم بعد جمع اجزائها واعادة تأليف كيفيته الاولى كرة بعد اولى ويكون الحكمة في حشرهم ايصال جزاء اعمالهم اليهم كما في الانسان
واما ما ورد في حشر الحيوانات غير الانسان فهو كان مختلفا فيه بين العلماء حيث لا يظهر منهم اطباقهم عليه بل قد صرح بعضهم كصدر الافاضل في شواهد
الربوبية بانه قد وقع الاختلاف في حشر نفوس الحيوانات في التفسير وان الروايات مختلفة في ذلك ولذلك ما رأينا من كلام المفسرين في
تفسير الآيات الواردة في ذلك ما يدل على اختلافهم فيه ولكن الاكثرون منهم قد حملوها على ظاهرها فقال الشيخ الطبرسي ره في جوامع الجامع في تفسير
قوله تعالى واذا الوحوش حشرت هكذا واذا الوحوش جمعت حتى يقتص لبعضها من بعض ويوصل اليها ما استحقت من الاعواض على الآلام التي
نالتها في الدنيا وعن ابن عباس حشرها موتها وقال في تفسير قوله تعالى وما من دابة في الارض الآية في قوله تعالى ثم الى ربهم يحشرون يعني
الامم كلها فيعوضها وينتصف لبعضها من بعض وفيه دلالة على عظم قدرته ولطف تدبيره في الخلائق المختلفة الاجناس وحفظ ما لها
وعليها وان المكلفين لم يختصوا بذلك دون من سواهم وقال في تفسير قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض وما بث فيهما من دابة
وهو على جمعهم اذا يشاء قدير في قوله تعالى وما بث فيهما من دابة وما بث يجوز ان يكون مجرورا ومرفوعا عطفا على ما عطف عليه الخلق
الآية وقال فيهما والدواب في الارض لان الشيء يجوز ان ينسب الى جميع المذكور وان كان ملتبسا ببعضه كقوله يخرج منهما اللؤلؤ و
المرجان وانما يخرج من الملح ويجوز ان يكون للملائكة مشي مع الطيران فيوصفوا بالدبيب كما يوصف به الانسان ولا يبعد ان يكون
في السموات حيوان يمشي فيها كما يمشي الاناسي في الارض وهو لم يتعرض في التفسير قوله تعالى وهو على جمعهم اذا يشاء قدير ولعله
انه حمل الجمع على معناه الظاهر المتبادر الى الحشر الا انه كما يظهر منه في تفسير قوله فيهما التفسير الثلاثة فاراد جمع حين الجمع في قوله جمعهم

٢٢٣

الدواب الارض وحدها على التغليب ان دل والدواب الارض والنار جميعا على التغليب الحيزين وانه على كل مقدر فالجمع محمول
على معنى الحشر ومثله كلام صاحب الكشاف وقال في تفسير الآية الاولى هكذا حشرت جمعت من كل ناحية قال قتادة يحشر كل شيء حتى
الذباب للقصاص وقيل اذا قضي بينها ردت ترابا فلا يبقى منها الا ما فيه سرور لبني آدم واعجاب بصورته كالطاووس ونحوه وعن
ابن عباس حشرها موتها يقال اذا اجحفت السنة بالناس واموالهم حشرتهم السنة وفي تفسير الآية الثانية هكذا ثم الى ربهم يحشرون
يعني الامم كلها من الدواب والطير فيعوضها وينصف بعضها من بعض كما روي انه يأخذ للجماء من القرناء ثم قال فان قلت فما الغرض في ذكر ذلك
قلت الدلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو
حافظ لما لها وعليها مهيمن على احوالها لا يشغله شأن عن شأن وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان
وفي تفسير الآية الثالثة مثل ما نقلناه عن الشيخ الطبرسي ره فيه وقال البيضاوي فيما رأيناه من تفسيره في تفسير قوله تعالى ثم الى ربهم يحشرون
في الآية الثانية يعني الامم كلها فينصف بعضها من بعض كما روي انه يأخذ للجماء من القرناء وعن ابن عباس حشرها موتها وقال محيي
السنة صاحب معالم التنزيل فيما رأيناه من تفسيره في تفسير قوله تعالى ثم الى ربهم يحشرون في هذه الآية ايضا هكذا قال ابن عباس والضحاك
حشرها موتها وقال ابو هريرة يحشر الله الخلق كلهم يوم القيامة البهائم والدواب والطير وكل شيء فيأخذ للجماء من القرناء ثم يقول كوني ترابا
فحينئذ يتمنى الكافر ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا ثم روى عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لتؤدن الحقوق
الى اهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من القرناء انتهى وقد ذكر صدر الافاضل في شواهد الربوبية كلاما يظهر منه تفسير قوله تعالى واذا
الوحوش حشرت لكن بان المراد حشر بعض النفوس الانسانية على صور الوحوش التي غلبت صفات تلك الوحوش على تلك النفوس
بان يحشروا على تلك الصور او حشر تلك النفوس في الآخرة بحيث تكون في نارهم في الآخرة تلك
الصور الوحشية حيث قال ان حشر كل احد الى غاية سعيه وعمله وما يحبه حتى انه لو احب احدكم حجرا لحشر معه فان تكرر الافاعيل يوجب
حدوث الملكات فكل ملكة تغلب على الانسان في الدنيا يتصور في الآخرة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان
افاعيل الاشقياء المدبرين انما هي بحسب هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية وتصوراتهم مقصورة على اغراض بهيمية
او سبعية تغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات في القيامة كقوله واذا الوحوش حشرت وفي الحديث يحشر بعض الناس
على صورة تحسن عندها القردة والخنازير انتهى ويوافقه في التفسير بالمعنى الاول كلام المحقق الطوسي ره في رسالة معرفة المبدأ حيث
عرفت ذلك فنقول لو حمل تلك الآيات الواردة في ذلك على ان المراد بحشر تلك الحيوانات موتها كما هو المنقول عن ابن عباس
والضحاك او على ما يظهر من كلام صدر الافاضل وما يجانبه لو حملت على غير معناها الظاهر فهو كلام آخر وان حملت على ظاهرها كما

كما حملها عليه الاكثرون فان كانت الحكمة في حشرها وبعثها امرا لا نعلمه اصلا او حكمة دعتنا عائدة الى بني آدم كلهم او لبعضهم من نوع سرور او
اعجاب او اعتبار او نحو ذلك فهذا ايضا كلام آخر وان كانت الحكمة في ذلك هي المجازاة كما ذكره المفسرون فهذا لا يخلو من اشكال بحسب
فهمنا القاصر اذ المجازاة كما دل عليه العقل والنقل انما تكون لمن كان مكلفا بالتكاليف وتلك الحيوانات ليس فيها ما هو مناط التكليف حتى
لو وقع عليهم تكليف في النشأة الدنيوية وليس لها الفهم الذي يلزمه وان كان ليس فيها ما هو مناط التكليف بكل التكاليف الشرعية والعقلية
لكن فيها ما هو مناط بعض التكاليف مثل التكليف بعدم ايصال الاذى الى غيرها من الانسان والحيوانات بان تكون لها نفس مجردة ايضا نوع
تجرد مدركة لذلك وان كان تجردها ادون من تجرد النفس الانسانية بمراتب كثيرة كما عرفت فيما سبق ان بعض من الدلائل التي اقيمت على التجرد
مشترك بين الانسان وسائر الحيوانات وانه يظهر من بعضهم القول باختلاف مراتب التجرد وان ادناها موجود في تلك النفوس الحيوانية او ان
لا تكون لها نفس مجردة اصلا لكن كانت الروح الحيوانية فيها تكون لكل حيوان مدركة لذلك وعلى التقديرين فاذا عصت تلك الحيوانات
واذت غيرها في النشأة الدنيوية اقتضت الحكمة الالهية ان تقع عليها مجازاة في النشأة الاخروية فيؤخذ مثلا للجماء من القرناء وكيف
كان فان قلنا بان لها نفسا مجردة باقية بعد خراب ابدانها وكذا الابدان انها اجزاء اصلية باقية فالكلام في معادها وحشرها كالكلام
في معاد الانسان وحشره سواء سواء وكذا لو لم نقل بكون النفس المجردة الباقية لها وقلنا بكون الروح الحيوانية لها التي قلنا انها جسم
لطيف رقيق يبقى بعد خراب البدن مع بقاء الاجزاء الاصلية من ابدانها فالامر ظاهر ايضا اذ لا امتناع في ان يعود تعلق تلك الروح الحيوانية
مرة اخرى بذلك البدن بعد جمع اجزائه على مثل هيئته الاولى ويعود ذلك الشخص الحيواني كما كان ويكون عين الاول كما قلناه في الانسان
وعلى التقديرين فان قلنا ببقاء تلك الحيوانات بعد عودها في دار الآخرة كما هو ظاهر اطلاق كلام بعض المفسرين فلا كلام وان قلنا بفنائها
كلها بعد ذلك كما هو ظاهر ما نقله محيي السنة عن ابي هريرة فلا اشكال اذ لا امتناع في ان يتعلق مشية الله تعالى بتعلق نفوسها المجردة نوع
تجرد او ارواحها الحيوانية عن ابدانها مرة اخرى وتلاشي ابدانها وتصيرها ترابا فتنتفي بذلك تلك الاشخاص الحيوانية وكذا لا امتناع في
ان يكون الوجه في فنائها بعد ذلك انتفاء الحكمة في عودها او انه مع انه لما كانت الحكمة في عودها وقوع المجازاة عليها من جهة ايذاء بعضها
لبعض مثلا وهي تكون في زمان ما فاذا وقعت المجازاة والحال انه ليس لتلك الحيوانات افعال حسنة او سيئة تستحق بها بعد ذلك الجزاء
ووقوع المجازاة عليها من هذه الجهة ووقوع الثواب او العقاب بسبب ذلك وقلنا انه ليس فيها مصلحة اخرى لبقائها كانت الحكمة الالهية
مقتضية لفنائها لعدم حكمة في بقائها ونحو ذلك ويلائم ما هو المنقول عن ابن عباس والضحاك من ان حشرها موتها اذا حمل الحشر على معناه
الظاهر ايضا ان حشرها يكون في زمان ما يكون المجازاة فيه ثم ينعدم حتى تموت بلا فصل كان زمان حشرها هو زمان موتها وان قلنا
ببقاء بعضها وفناء بعض آخر مما فيه سرور او اعجاب لبني آدم كما نقله صاحب الكشاف عن بعضهم فلا اشكال ايضا اذ قد يكون السبب لبقاء

والفناء والوجه فيها كما ذكرنا حيث ان بقاء تعلق نفوس بعض او ارواح الحيوانية بابدانها وكذا انقطاع تعلق بعضها عن ابدانها وكذلك
اقتضاء الحكمة المتعالية لمقابلة ما فيه بعد ذلك حكمة لبني آدم من سرور او اعجاب بالغفلة مما لا حكمة فيه بعد ذلك امر ظاهر والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب. واما ما ورد في حشر ثم الى ربهم تعالى فهو اذا احملناه على ظاهره كما حمله عليه العلماء والمفسرون وارادوا بالمثل كالجن و
الشياطين على كلام في حشرهم كما تقدم والنار يريد بذلك الاصنام التي كانوا يعبدونها فمعنى حشرنا والله اعلم اعادة الصور التركيبية مرة اخرى
الى ان المواد الحيوانية ولاسيما اجزائها الاصلية اذا تفرقت ارجع اجزائها المادية ثم اعادة صورة تركيبية الى مثال الاولى فانه
في تكون الاجسام عين الاولى بحسب المادة والتي كانت غيرها بحسب الصورة ولا امتناع فيه كما تقدم كما لا امتناع في انطاقها حتى تحتج على
تكذيب من عبده وهو من جملة المصالح في حشرها حيث ان فيه الزاما على الذين يعبدونها وبالجملة فان ذلك امر ممكن في ذاته ونسبة القادر المطلق
الى الكل ممكن كذلك على السواء واما ما ورد في شأن الملائكة فهو ايضا اذا احملناه على ظاهره كما حمله عليه العلماء وقلنا بطرو الموت عليهم فوجه ذلك
فيهم ايضا ظاهر اذا اتصف بالعلم نفوس مجردة ... انها اجسام لطيفة نورانية كما هو ظاهر الشرع حيث انه كما لا يجوز ان يكون تتعلق
تلك النفوس والارواح المقدسة بتلك الابدان النورانية تعلق التدبير والتصرف لكن يكون موتهم عبارة عن قطع تعلقها عن سواقلها
بتلك الابدان ان تتفرق اجزائها وتتشتت ام لا بل تبقى على حالها كما كانت من غير تغير في مادة وصورة وكما انه لا امتناع
في ذلك كذلك لا امتناع في حشرهم الى اعلائهم مرة اخرى باعادة تعلق تلك النفوس الشريفة بتلك الابدان النورانية مرة بعد الاولى
لكن في حشرهم حكم ومصالح لا يعلمها الا خالقهم ومدبرهم تعالى شأنه ومن جملتها كما دل عليه الاخبار حكمة ومصلحة عائدة الى الانسان بل الى عباد الله
المؤمنين اجمعين كما كان في خلقهم اولا تلك الحكمة والمصلحة العائدة اليهم ولا بعد ايضا في ان يكون في اعادتهم حصول زيادة بهجة وسعادة
متعلقين لهم كما كانت لهم في النشأة الدنيوية وكانوا مستأنسين بها وبما ذكرنا ظهر الوجه في حشر الخلق اجمعين والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واليه
المرجع والمآل واذ قد فرغنا بعون الله تعالى وحسن تأييده عن ذكر ما رمنا ذكره في مقدمة الرسالة وابوابها الثمانية فلنشرع في بيان ما رمنا بيانه
في خاتمتها فنقول اما الخاتمة ففيها مطالب المطلب الاول في الاشارة الى دفع شبهات المنكرين للمعاد الجسماني اعلم ان لهم
شبها وعمدتها الكاره منها انه يلزم منه اعادة المعدوم وهي ممتنعة وهذه الشبهة قد مرت الاشارة اليها في المقدمة والجواب عنها ولذا نذكر
هذا الباب ... اذ قد عرفت ان ليس في المعاد الجسماني على ما قررناه اعادة معدوم بعينه في جملة ما هو معدوم بعينه حتى تكون ممتنعة ولئن سلم
فالجواب عنها بتجويز اعادة المعدوم كما جوزنا ... ومنها انه يلزم منه معتقدة التناسخ وهذه الشبهة
ايضا قد مرت الاشارة اليها فيما تقدم وخصوصا في هذا الباب ... مع الجواب عنها اذ قد عرفت انه ليس يلزم منه على الوجه الذي قررناه
معتقدة التناسخ المحال فتذكر ومنها انه لا اعادة الا لغرض والعبث لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا يجب تنزيهه عنه

ولئن كان

ولئن كان عائدا الى العبد فهو ان كان بالايلام فهو غير لائق بالحكيم الجواد وان كان بايصال لذة فاللذات الحسيات انما هي دفع الآلام كما بينه
الحكماء والاطباء في كتبهم فيلزم ان يولمه اولا حتى يوصل اليه لذة حسية فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضوا احد ثم يضع عليه مرهما لتسكينه
وهذه الشبهة ايضا قد مرت الاشارة اليها في الباب الرابع مع الجواب عنها مفصلا فتذكر ومنها انه اذا اكل مثلا انسان مؤمن غذاء انسان كافر
آخر والمحشور لا يكون الا واحدا منهما ثم ان كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم العاصي وهو ظلم او كون الآكل
معذبا والمأكول متنعما مع كونهما جسما واحدا وهذا ممتنع وهذه الشبهة ايضا قد مرت الاشارة اليها في الباب الخامس مع الجواب عنها اذ قد عرفت
ان المعاد من البدن هو الاجزاء الاصلية منه دون الاجزاء الفضلية ولا امتناع في ان تعود الاجزاء الاصلية من بدن المأكول الى الآكل مع
جواز كونها غذاء لبدن الآكل مستورة كما ان الاجزاء الاصلية من بدن الآكل فيعذب الكافر وينعم المؤمن كما هو مقتضى الحكمة المتعالية المقدسة
ومنها ان جرم الارض مقدار ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناه فلا يفي لحصول الابدان الغير المتناهية جميعا فيه
والجواب عن هذه الشبهة انه مجرد استبعاد ورفعه بان مادة الارض وهيولاها يمكن لها قبول مقادير مختلفة كما يمكن لها قبول مقادير
انقسامات غير متناهية وهذا لو سبق فيه وكان زمان الآخرة ليس من جنس ازمنة الدنيا كما قال تعالى وان يوما عند ربك كالف
سنة مما تعدون وقال في يوم كان مقداره خمسين الف سنة كذلك مكان الآخرة ليس من جنس امكنة الدنيا وليست هذه الارض
محشورة على هذه الصفة وانما المحشورة منها صورة تسع الكل من الخلائق من الاولين والآخرين فاتل قوله تعالى يوم تبدل الارض
غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقوله واذا الارض مدت والقت ما فيها وتخلت وقوله ويوم نسير الجبال وترى
الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وقوله تعالى ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا
لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وبالجملة فلا امتناع في ان تبدل هذه الارض
غيرها فتمد مد الاديم وتبسط فلا ترى فيها عوجا ولا امتا كما دل عليه كلام المفسرين وتسع بابدانهم جميع الخلائق من الاولين
الى الآخرين كما انها اليوم مبسوطة على قدر تسع الخلائق كلها ومنها انه يلزم تولد البدن الانساني عند البعث من غير توالد وهو ممتنع و
الجواب عنه انه مجرد استبعاد ايضا فان التولد من غير توالد ممكن كما في آدم على نبينا وعليه السلام ومنها ان المعلوم من الكتاب والسنة
ان الجنة والنار موجودتان الآن بالفعل وان كان اهل الحجاب لغفلتهم عن امور الآخرة يتحولون عن ذلك فانهما لو كانتا موجودتين
فاين مكانهما من العالم ... في جهة يكون اما في فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة او في
داخل طبقات هذه الاجرام الفلكية فيلزم التداخل المستحيل او الانخراق المستحيل او في مكانه فيلزم انعدام الافلاك حتى تكونا

في مكانهما وهو خلو فضاء ثبت هذه او فيما بين سماء وسماء وهو مستحيل لكون السموات عندهم متصلا بعضها ببعض ليست بينها فرجة
لاخلاء ولاملاء ومع ذلك ... فان قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض حيث ان المفسرين قالوا في
تفسيره ان المعنى وجنة عرضها كعرض سبع السموات وسبع الارضين وذكر العرض دون الطول لان كل ما له عرض وطول فان
عرضه في الاكثر اقل من طوله فاذا كان العرض مثل السموات والارض فطولها لا يعلمه الا الله تعالى فاذا كان مقدار الجنة كذلك المقدار
فلا يمكن ان يكون مكانها داخل طبقات السماوات ولا فيما بينها وما روي عن بعض المفسرين كالحسن من ان الله تعالى يفني الجنة ثم يعيدها
على ما وصفه فلذلك صح وصفها بان عرضها كعرض السماء والارض مبني على طرو الفناء على الجنة وهو مخالف للاجماع وكذا للنقل و
العقل كما سبق بيانه في مقدمة الرسالة كما ان القول بانه يمكن ان يوجدها الله تعالى عند قيام الساعة الجنة ويجعلها بذلك المقدار وفي
مكان السموات والارض بعد فنائهما بعد طي السموات وتسيير الجبال ودك الارض وزلزالها حتى يمكن ان لا يكون الجنة والنار
موجودتين الآن وكونهما مخلوقتين في الحقيقة وهذا ايضا مخالف للمذهب الحق الذي ذهب اليه جمهور المسلمين ... ودل
عليه الكتاب والسنة وبالجملة فاذا كانتا موجودتين الآن وكان عرض الجنة ما ذكر من المقدار ان كعرض السموات السبع والارضين السبع
فلا يمكن ان يكون مكان الجنة وحدها داخل طبقات السموات ولا فيما بين سماء وسماء مع ان النار ايضا تستدعي مكانا آخر والجواب عن
ذلك عدم ... انه يمكن ان ... السموات بعضها ببعض وان قال به الحكماء لكن لا دليل قطعيا عليه فيمكن ان يكون
بينها فرج ... الجنة والنار فيها ... ظاهر ... انه لا يمكن ان يكون مكان الجنة والنار
داخل طبقات العناصر ولا فيما بينها فان قلت ان هذه الشبهة ليس لها مدخل في انكار المعاد الجسماني فانه لو لم تكن الجنة والنار
موجودتين ايضا الآن لم يكن ذلك منافيا لوقوع المعاد الجسماني على ما قررناه فلم هذه شبهة على حيالها واردة على وجود الجنة والنار
الآن على المقدار المخصوص ... على القائل بعدم وجودهما الآن لكن من المعتزلة تمسكا بما قالوه
من انهما لو كانتا موجودتين الآن لكان وجودهما قبل يوم الجزاء عبثا وهو لا يليق بالحكيم تعالى شأنه والجواب عنه انه يجوز ان يكون الفائدة
فيه في النشأة الدنيوية ترغيب المكلفين بالطاعات وتزهيدهم عن المعاصي اتم ترغيب وتزهيد كما بيناه في آخر الباب الرابع
وفي عالم البرزخ سرور اهل الجنة ... واغتمام اهل النار ... على ان الفائدة لا يلزم ان تكون معلومة لنا اذ يجوز ان يكون
في خلقهما قبل يوم الجزاء مصلحة وحكمة عظيمة وان لم تكن نعلمها حيث ان الشرع نطق بوجودهما الآن ونحن نعلم ان الله تعالى الحكيم
تعالى شأنه لا يفعل العبث ومنها ما قالوه ان الجنة والنار لو كانتا موجودتين الآن والحال ان الاجماع واقع على ان ...

طرو

طرو الفناء عليها كان ذلك مخالفا لما دل على طرو الفناء على كل المخلوقات مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وحيث كان ذلك منافيا
لما ينبغي ان لا تكونا موجودتين الآن حتى لا يلزم طرو الفناء عليهما والجواب عنه ما مر في مقدمة الرسالة في تفسير هذه الآية الشريفة وحاصله انه يمكن
ان يكون معنى هالك كل شيء على تقدير ارادة العموم ضعف وجود الممكنات الممكنة وليست بالنظر الى ذواتها وعلى تقدير ان يكون المراد
بهلاكه طرو العدم عليه بالفعل في الواقع فيمكن ان يكون الآية مخصصة بما عدا الجنة والنار بل بما عدا المستثنيات التي دل الدليل على بقائها
كما مر بيانه في ذلك الموضع من المقدمة والحاصل ان ايراد هذه الشبهة على المعاد الجسماني لا وقع له فيم اوردوها عليه قلت لعل ...
من اوردها عليه كانه نظر الى ان المعاد الجسماني بظاهره لو كان حقا لكان حقا كما نطق به الشرع وقد نطق ايضا بوجود الجنة والنار الآن
وانهما تكونان جزاء للمكلفين في القيامة وحيث كان وجودهما الآن مما يأباه العقل كما ذكر وكان يجب تأويله كذلك تأويل ما دل على المعاد
الجسماني بالحمل على خلاف ظاهره وبهذا يمكن ان يرجع ما ذكر من الشبهة على وجود الجنة والنار الى الشبهة على المعاد الجسماني ايضا فتدبر وبهذا
الذي ذكرناه انما هو تقرير الشبهة التي اوردها المنكر للمعاد الجسماني عليه واما الجواب عنه فبان يقال لا امتناع في ان يكون مكان الجنة محدب
الفلك الثامن الذي يسمى عند الحكماء بفلك البروج وفي لسان الشرع بالكرسي ومقعر الفلك التاسع الذي يسمى عند الحكماء بالفلك الاطلس ومحدد
الجهات وفي لسان الشرع بالعرش الاعظم اي فيما بين الفلكين كما قيل ان ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ويمكن حمل قوله تعالى
ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى عليه ايضا كما قال بعض المفسرين كالشيخ الطبرسي في تفسيره ان سدرة المنتهى
هي شجرة نبق عن يمين العرش فوق السماء السابعة ثمرها كقلال هجر وورقها كآذان الفيول يسير الراكب في ظلها سبعين عاما والمنتهى
موضع الانتهاء لم يجاوزها احد واليه ينتهي علم الملائكة وغيرهم ولا يعلم احد ما وراءها وقيل ينتهي اليها ارواح الشهداء وقيل ...
طوبى كانها في منتهى الجنة عندها جنة المأوى وهي جنة الخلد يصير اليها المتقون وقيل يأوي اليها ارواح الشهداء انتهى ووجه الحمل ظاهر
اذا احمل قوله عن يمين العرش على يمين مقعر العرش وقوله فوق السماء السابعة على السماء الثامنة وتحت العرش كما هو الظاهر واما اذا
كانت جنة المأوى عند سدرة المنتهى التي مكانها ذلك يكون مكان جنة المأوى ايضا ذلك واما احتمال ان يكون المراد بفوق السماء
السابعة محدبه فبعيد غاية البعد لانه يلزم ح ان لا يكون بين السابعة والعرش فلك ثامن اي الكرسي وهو خلاف ما قال به اهل
الشرع والحكماء واما ان يكون سدرة المنتهى في داخل ثخن الثامنة متداخلة لها ان قيل بالثامنة وهو خلاف الظاهر مع انه لا يخلو
بامتناع تداخل السدرة في الثامنة ولو قلنا به لكان الامر اظهر وبالجملة فلا امتناع في ان يكون مكان الجنة بحيث يكون ارضها محدب
الفلك الثامن اي الكرسي وسقفها مقعر الفلك التاسع الذي هو العرش بلسان الشرع ويؤيده كونه مناسبا لمعناه اللغوي ايضا ولئن يكون

بينها فضاء ليسع الجنة بما فيها ويكون عرض ذلك الفضاء كعرض السماء والارض اي كعرض السموات السبع والارضين السبع كما قال المفسرون في تفسير قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض وكان وجه ذكر التعبير بلفظ السماء في الآية ولم يقع مجمعا بلام الجنس ومفاده العموم الاستغراقي مع قول ان الشرع اطلاق السماء على السموات السبع التي هي تحت الفلك الثامن كما ورد من اطلاق السموات السبع واما اطلاق السماء على الفلك الثامن والتاسع فهو ولئن كان يمكن بحسب اللغة او بحسب العرف كما ورد في لسان الحكماء الا انه في الشرع لم يطلق عليهما اسم السماء بل اسم الكرسي والعرش ولئن كان ورد فيه للعرش والكرسي معنى آخر ايضا وحيث كان كذلك فاذا اطلق السماء يكون المراد منه ما سوى الفلك الثامن والتاسع من الافلاك السبعة والحاصل انه لا امتناع في ان يكون مكان الجنة ذلك الفضاء الكائن بين الثامن التاسع ولئن يكون عرض ذلك الفضاء اي عرض الجنة الواقعة فيه كعرض السموات السبع والارضين السبع وما ادعاه الحكماء من انه لم اتصال الافلاك بعضها ببعض بحيث لا يكون بينها فرجة وفضاء ولا في ذلك الفضاء شيء آخر غير مسلم اذ لا دليل قطعيا عليه بل ان الروايات الدالة على وجود الحجب في السموات تدل على عدم اتصال الافلاك بعضها ببعض وكون الحجب فيها اما المسلم امتناع فرجة وفضاء بين السموات يكون خلا حيث ان الخلا ممتنع وكذا امتناع فضاء يكون فيه جسم يكون كونه فيه خلاف مقتضى طبعه مع بقائه على طبعه كالعنصريات التي احيازها الطبيعية ما تحت فلك القمر ولا نسلم ان كون الجنة بما فيها هناك خلاف مقتضى طباعها الذاتية بل جاز ان يكون ذلك مقتضى طباعها حيث ان الجنة الجسمانية بما فيها ولئن كانت مادية من جنس الاجسام الا انها من جنس الاجسام الاخروية وقد عرفت غير مرة ان الاجسام الاخروية مخالفة في كثير من الصفات واللوازم للاجسام الدنيوية عنصريتها وفلكيتها كانها مخالفة بالحقيقة لها وان لها نوع مشابهة للاجسام الفلكية في اللطافة والصفاء ونحو ذلك ولئن كانت تشير الى ظروف واعيان في ذلك يمكن فجاز ان يكون احياز تلك الاجسام الاخروية احياز الاجرام الفلكية اي ذلك الفضاء الذي فرضناه من غير لزوم محال كما جاز ان يكون في احيازها جسم او فلك او فلك غير الافلاك التسعة ولئن لم نكن نعلمه وما تتوهم من انه على تقدير كون الجنة بما فيها كالاشجار والانهار والقصور ونحو ذلك في محدب الفلك الثامن يلزم خرق ذلك المحدب والحال ان الخرق ممتنع على الافلاك فهو مندفع اذ يمكن كون الجنة بما فيها بحيث لا يستلزم خرقا وعلى تقدير تسليمه ايضا نقول ان الدليل الذي ذكره الحكماء على امتناع الخرق والالتيام على الافلاك هو على تقدير تماميته انما تم في محدد الجهات الذي هو الفلك التاسع بزعمهم لا في سائر الافلاك اي الافلاك الثمانية الباقية بل انما هو فيها مجرد استحسان فجاز ان يطرأ الخرق على الفلك الثامن من غير لزوم محال ومن هذا البيان يظهر انه يجوز ان يكون مكان الجنة بما فيها بين الحجب التي هي الآن ايضا اي بين الحجب التي هي فوق السماء السابعة وتحت العرش وحيث عرفت ذلك فنقول وكذلك يمكن ان يكون مكان النار في

في فضاء

في فضاء يكون بين سماء وسماء من جملة السموات السبع التي تحت السماء الثامنة او بين الحجب التي فيها اذ لا امتناع في ان يكون بينها فضاء يكون ذلك مكان النار وكذا لا امتناع في ان يكون كونها فيه مقتضى طباعها حيث ان النار الجسمانية ولئن كانت مادية جسمانية الا انها من جنس اجسام الآخرة التي هي كانها مخالفة بالحقيقة للاجسام الدنيوية وللنار التي في عالم العناصر وكانها للطافة و مشابهة للاجرام الفلكية في بعض الصفات والاحوال قريبة منها فجاز ان يكون مكانها في ذلك الفضاء من غير لزوم محال بل جاز ان يكون مكانها تحت مقعر فلك القمر بينه وبين محدب كرة الاثير اذ لا مانع من ذلك ايضا ولا ينافي ما جوزناه من مكان الجنة والنار ما ذكره الشيخ الطبرسي ره في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات حيث قال فيه قولان احدهما ان المعنى تبدل صورة الارض وهيئتها عن ابن عباس فقد روي عنه انه قال تبدل آكامها وآجامها وجبالها واشجارها والارض على حالها وتبقى ارضا بيضاء كالفضة لم يسفك عليها دم ولم يعمل عليها خطيئة ويبدل السموات فيذهب بشمسها وقمرها ونجومها وكان ينشد فما الناس بالناس الذين عهدتهم ولا الدار بالدار التي كنت اعرف ويعضده ما رواه ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال يبدل الله الارض غير الارض والسموات فيبسطها ويمدها مد الاديم العكاظي لا ترى فيها عوجا ولا امتا ثم يزجر الله الخلق زجرة فاذا هم في هذه المبدلة في مثل مواضعهم من الاولى ما كان في بطنها كان في بطنها وما كان على ظهرها كان على ظهرها والآخر ان المعنى يبدل الارض وينشئ ارضا غيرها والسموات كذلك تبدل بغيرها وتفنى هذه وتفنى هذه عن الجبائي وجماعة من المفسرين وفي تفسير اهل البيت عليهم السلم بالاسناد عن زرارة ومحمد بن مسلم وحمران بن اعين عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قالا يبدل الله الارض خبزة نقية يأكل الناس منها حتى يفرغ من الحساب قال الله تعالى وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وهو قول سعيد بن جبير ومحمد بن كعب وروى سهل بن سعد الساعدي عن النبي عليه السلم قال يحشر الناس يوم القيمة على ارض بيضاء عفراء كقرصة النقي ليس فيها معلم لاحد وروي عن ابن مسعود انه قال تبدل الارض بنار فتصير الارض كلها نارا يوم القيمة والجنة من ورائها يرى كواعبها واكوابها ويلجم الناس العرق ولم يبلغوا الحساب بعد وقال كعب تصير السموات جنانا وتصير مكان البحر النار وتبدل الارض غيرها وروي عن ابي ايوب الانصاري قال اتى النبي صلى الله عليه وآله حبر من اليهود فقال ارأيت اذ يقول الله في كتابه يوم تبدل الارض غير الارض والسموات فاين الخلق عند ذلك فقال اضياف الله فلن يعجزهم ما لديه وقيل تبدل الارض لقوم بارض الجنة ولقوم بارض النار وقال الحسن يحشرون على الارض الساهرة وهي ارض غير هذه وهي ارض الآخرة وفيها تكون جهنم وتقدير الكلام وتبدل السموات غير السموات الا انه حذف لدلالة الظاهر عليه انتهى كلامه ووجه عدم المنافاة

انما تقتضي من تلك التفاسير لصيرورة الارض كلها نارا او لصيرورة مكان البحر نارا او لتبدل الارض لقوم بارض النار او لكون جهنم في الارض يمكن ان يكون ذلك بتحريك النار وجلبها في الارض كما قال تعالى وجيء يومئذ بجهنم الآية وقال المفسرون في تفسيره انه يجاء بها الف ملك يقودونها بسبعين الف زمام فتشرد شردة لو تركت لاحرقت اهل الجمع وكذا يمكن ان يكون ذلك بعد ان النار وانبساطها كتصلها في الارض ايضا اذ لا امتناع فيه وعلى التقديرين فلا امتناع في ان يكون الجنة فوق النار بحيث يكون بينهما الطاف ورفع الحجاب يرى من فيها من الاكواب والكواعب كما دل عليه بعض تلك التفاسير وايضا ما يدل صريحا على كون الجنة في الارض يمكن ان يحمل على او يستخط كما قلنا في النار فلا منافاة ايضا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال وبما فصلنا يظهر الجواب عن تلك الشبهة وهو مبني على تسليم استحالة تداخل الاجسام الاخروية في الاجسام الدنيوية وعلى تسليم استحالة وجود عالمين جسمانيين واما على تقدير تجويزها فيمكن جوابان آخران ايضا عن تلك الشبهة بان يقال الاول ان التداخل المستحيل الذي يحكم العقل باستحالته انما هو تداخل جسمين كانا من اجسام الدنيا ودخول احدهما في حيز الآخر من غير زيادة في الحجم واما اذا لم يكونا كذلك فلا نسلم امتناع تداخلهما وهذا كما ان الاجسام المثالية التي دل على وجودها الدليل كما عرفت وقال به الحكماء الاشراقيون ايضا حيث قالوا ان كل ما هو من اجزاء هذا العالم المحسوس له مثال في عالم المثال لا شك انها اجسام ذوات مقادير واوضاع واشكال واحياز ونحوها ولئن لم تكن ذوات مواد جسمانية فلكية او عنصرية وكلها ايضا انها موجودة في هذا العالم المحسوس لا في عالم آخر على القول بعدم امكان وجود عالم آخر جسماني كما قالوا به ولكنها ايضا لم توجد بعضها في داخل اجرام هذا العالم وحيث انها لا في تخلل ولا في الخلل والفرج والاخفية بينها على القول بانقسام الاجرام هذا العالم وحيث جعل وراءها بعضها كما قالوا به ايضا فاين مكان عالم المثال والاجسام المثالية فلم يبق الا ان يكون وجودها في داخل اخيان موجودات هذا العالم واجسامه واجرام متداخلة فيها من غير استحالة في ذلك واذا جاز تداخل عالم المثال في العالم المحسوس الذي هو جاز ايضا تداخل الاجرام والاجسام الاخروية التي هي ايضا من عالم آخر غير عالم المثال في العالم المحسوس من غير لزوم محال فجاز ان يكون مكان الجنة والنار ايضا في داخل اخيان موجودات هذا العالم المحسوس واجسامه واجرامه الجنة فيما فوق السماء السابعة واما النار فيما تحتها كما قلنا وكما ذكرنا هو مراد من قال من الحكماء الاسلاميين انه ليس للجنة والنار مكان في ظواهر هذا العالم لانه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الآخرة نعم مكانهما في داخل حجب السموات والارض وله مظاهر في هذا العالم وعليه يحمل الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لها والروايات في ذلك مختلفة انتهى ولا يخفى عليك ان ما قدمنا ذكره من التفاسير في الآية الكريمة الدالة على حصول الجنة والنار في مكان الارض لا يأبى في هذا الوجه من الجواب ايضا اذ لا امتناع في ان يكون الجنة والنار في داخل اجرام هذا العالم وما طرحه فيه الارض والبحر ايضا وتظهران يوم القيمة عند ارتفاع الحجاب تظهران على الخلق والله تعالى يعلم واما ما يأتي الثاني فان يقال انه عدة

ما قالوا

ما قالوا في بيان استحالة وجود عالمين آخرين احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماستين الا ويتحقق فرجة بينهما وتلك الفرجة يلزم ان تكون خلاء اذ المفروض عدم شيء آخر يملأ تلك الفرجة والخلاء محال الثاني انه لو وجد عالم آخر لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان تكون في الامكنة الاخرى بالقسر وكلاهما ممتنعان اما الاول فلانه بعد تسليم الكروية ولزوم كون فرجة هناك يمكن ان تكون تلك الفرجة لا خلا ولا ملأ كما يقولون فيما فوق محدد الجهات واما الثاني فلانه على تقدير تسليم لزوم كون عناصر وافلاك في ذلك العالم الآخر مثل العالم الاول يمكن ان يكون فيه مركز ومحيط ايضا كما في العالم الاول ويقتضي بعض موجوداته الميل الى مركزه وبعضها الميل الى محيطه مثل موجودات العالم الاول من غير لزوم محذور على انا لا نسلم لزوم كون عناصر وافلاك هناك كما في هذا العالم اذ يمكن ان يكون فيه اجسام اخرى مخالفة في الصفات واللوازم بل في الحقيقة لموجودات العالم الاول ولئن كانت جسمانية ايضا فعلى هذا يمكن ان يكون الجنة والنار موجودتين الآن بالفعل في ذلك العالم الآخر ولا تكونان محسوستين لنا في هذا العالم وهذان الجوابان ايضا ولئن كانا مما يمكن التمسك بهما في دفع تلك الشبهة الا ان الثاني منهما كانه يخالف ظاهر ما يدل على ان الجنة والنار في هذا العالم فلا نعول عليه والله تعالى اعلم بحقيقة الحال ثم ان من تلك الشبه التي تمسك بها المنكرون للمعاد الجسماني انه لو كان حقا وكان كما نطق به الشرع والحال ان الشرع كما نطق بالمعاد الجسماني كذلك نطق بتأبيد الثواب والعقاب الجسمانيين بالنسبة الى البعض والحال ان ذلك التأبيد لا يمكن ان يكون الا بحركات غير متناهية للقوى الجسمانية ان هي عدم تناهي افعال القوى الجسمانية وهو باطل كما بينه الحكماء في موضعه وايضا يلزم منه دوام الحيوة مع دوام الاحراق وهذا ايضا باطل والجواب عنه انا لا نسلم انه يلزم من ذلك عدم تناهي افعال القوى الجسمانية بل انما يلزم منه عدم تناهي انفعالاتها حيث ان ادراك اللذة والالم الحسيين انفعال لا فعل وما ذكره الحكماء من الدليل على عدم التناهي فهو على تقدير تماميته انما ينهض دليلا على عدم تناهي افعال الجسمانيات المادية لا على عدم تناهي انفعالاتها ايضا بل هو جائز عندهم كما في انفعالات النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية فان قلت ان عدم تناهي الانفعالات يستلزم عدم تناهي الافعال ايضا قلت لا يلزم ان يكون تلك الافعال الغير المتناهية مستندة الى تلك القوى الجسمانية المادية بل يمكن ان تكون مستندة الى ذوات مجردة لا استحالة في عدم تناهي افعالها عندهم وعلى تقدير تسليم امتناع عدم تناهي انفعالات القوى الجسمانية ايضا نقول على جريان دليل بطلان عدم التناهي فيه ايضا كبرهان التطبيق والتضايف ونحوهما نقول ان زمان الآخرة ليس كزمان الدنيا كما ان مكانها ليس كمكانها فجاز في الآخرة عدم تناهي انفعالات القوى الجسمانية بل افعالها ايضا لعدم التضايف والتطبيق والمسامتة وامثالها فيها كالتداخل والمباينة والتزاحم مما هي من لوازم موجودات النشأة الدنيوية وبالجملة فقياس العالم الاخروي على العالم الدنيوي

فيس الغائب على الشاهد وهو باطل عند العقلاء واما ما ذكره الشارح من دوام الحيوة مع دوام الاحتراق فهو القياس ممتنع
لان امتناعه مبني اما على لزوم عدم تناهي القوى الجسمانية فقد عرفت حاله واما مبني على انه مع الاحتراق سيعدم ذلك البدن فكيف
تبقى الحيوة وكيف يمكن عذاب ذلك الشخص بعينه فهو غير مسلم لانا لا نسلم انه مع الاحتراق سيعدم ذلك البدن بالمرة او ذلك الشخص
بالمرة بل الشخص باقية كما كانت وكذا الاجزاء الاصلية من بدنه وكذا الحيوة التي تمدها واما الاحتراق في الاجزاء الفضلية كما قال
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ولا استحالة فيه والله اعلم بالصواب واليه المعاد والمآب المطلب
الثالث في بيان جملة من الحوادث والامور التي نطق الشرع بوقوعها يوم القيمة ويجب التصديق بها لكونها امورا ممكنة بالذات
اخبر بها المخبر الصادق منها النفخ في الصور قال تعالى ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا
وقال يوم ينفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وكل
اتوه داخرين وقال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال
ونفخ في الصور ذلك يوم الوعيد وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال يوم ينفخ في الصور فتأتون افواجا الى غير ذلك من الآيات
والاخبار ونقل من المفسرين انهم اختلفوا في معناه قال في مجمع البيان اختلف في الصور فقيل هو قرن ينفخ فيه عن ابن عباس وابن عمر
وقيل هو جمع صورة ولان الله تعالى يصور الخلق في القبور كما صورهم في ارحام الامهات ثم ينفخ فيهم الارواح كما نفخ وهم في ارحام امهاتهم
عن الحسن وابي عبيدة وقيل انه ينفخ اسرافيل في الصور ثلث نفخات فالنفخة الاولى نفخة الفزع والثانية نفخة الصعق التي يصعق
من في السموات والارض بها فيموتون والثالثة نفخة القيام لرب العالمين فيحشر الناس بها من قبورهم انتهى واقول الذي نقله عن ابن عباس
وابن عمر مبناه على كون الصور اسما موضوعا بمعنى القرن كما جاء في اللغة بمعناه وعلى كون النفخ فيه بمعنى احداث صوت عظيم فيه بعينه
بآلة هي بيد اسرافيل المأمور به من عند الله تعالى كما هو مدلول كثير من الاخبار وكان ما نقل عن الحسن وابي عبيدة مبناه على
كون الصور جمع صورة فان جمعها كما يجيء بصيغة الصُوَر بضم الصاد وفتح الواو كذلك يجيء باسكان الواو وعلى كون النفخ فيه
بمعنى اعادة الروح الى الصورة البدنية مرة اخرى او حشرها وبعثها الا ان المعنى الاول هو المشهور المعروف بين العلماء من معنى نفخ الصور
ويؤيده دلالة ظاهر اخبار كثيرة بل صريحها عليه كما يعلم بالتتبع وكذا يؤيده ظاهر آيات كثيرة واردة في ذلك مثل قوله تعالى ونفخ
في الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون ان كانت الا
صيحة واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون وقوله تعالى واستمع يوم ينادي المنادي من مكان قريب يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك
يوم الخروج وقوله تعالى وما ينظر هؤلاء الا صيحة واحدة ما لها من فواق وكذا قوله تعالى فاذا نقر في الناقور فذلك يومئذ يوم عسير

المطلب الثالث في بيان جملة من الحوادث التي نطق بها الشرع منها النفخ في الصور

قال جمع من المفسرين في تفسيره لمن معنى الآية فاذا نقر في الصور وكذا نقرة في الناقور يأتي الصور بمعنى القرن لا الصور جمع الصورة
وكذا يؤيده ان مضمون الآيات والاخبار ان النفخ في الصور يكون مرتين مرة للاماتة ومرة للاحياء لا انه لم ينقل كونه ثلث مرات
كما نقل عن بعضهم ولا يخفى انه بالمعنى الاول يستقيم في كلتا المرتين كما سيأتي بيانه وهو بالمعنى الثاني لا يستقيم الا في المرة الثانية التي
للاحياء نعم لو كان مراد القائل بالمعنى الثاني نفخ الارواح في الصور بتوسط نفخ اسرافيل عليه السلم وبندائه باذن الله تعالى للارواح
بعودها الى الصور والابدان باجتماع اجزائها وعودها كما كانت لكان لذلك وجه لكن في خصوص النفخة الثانية التي هي للاحياء ثم ان
ما نقل عن القائل انه من وقوع النفخ في الصور ثلث مرات كانه خلاف ظاهر الآيات والاخبار بل ظاهرها وقوعه مرتين مرة
للاماتة ومرة للاحياء وكانه الظاهر من قوله تعالى ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وقوله ونفخ
في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله معناهما واحد وان معنى الفزع والصعق واحد هو الاماتة لا ان يكون
الفزع بمعنى آخر غير الصعق حتى يمكن التمسك به في القول بوقوعه ثلث مرات لمن كان متمسكا القائل بذلك ولذلك كان فيتفرع الخلق
وانشاؤه للخلق تكون تلك الآخرة للاماتة ومرة للاحياء باذن الله تعالى كما هو ظاهر النفخ في الصور لاجل ذلك لا امتناع فيه عقلا بل هو
ممكن في ذاته وحيث اخبر الشرع به وجب التصديق به وبالجملة لا امتناع في ان ينادي اسرافيل عليه السلم باذن الله تعالى للخلق مرة بالموت
اي ان ينادي تلك الآلة تارة للارواح بقطع التعلق عن الابدان حتى يموتوا بانقيادهم لذلك النداء والامر وهو معنى النفخ
كما قال المفسرون في قوله تعالى ان كانت الا صيحة واحدة فاذا هم خامدون انه حين نزل العذاب على اهل انطاكية قوم عيسى عليه السلم اخذ
جبرئيل عليه السلم بعضادتي باب المدينة وصاح بهم صيحة واحدة فماتوا عن آخرهم وتارة بالحيوة ان ينادي للاجزاء الاصلية من
ابدانهم بالاجتماع وعودها مرة اخرى كهيئتها الاولى وينادي للارواح بعودها الى تلك الابدان حتى تحصل لهم الحيوة كما ورد في الاخبار
ان اسرافيل ينفخ في الصور وينادي ايتها العظام البالية والاوصال المنقطعة واللحوم المتمزقة ان الله يأمركن ان تجتمعن لفصل القضاء
وهذا الذي ذكرنا هو ظاهر معنى النفخ في الصور مرتين مرة للاماتة ومرة للاحياء والله تعالى واولوا العلم اعلم والقصد الى فاضل به فاعلم
لا بأس بنقله قال عبد الرزاق الكاشي في معنى النفخ قال سبحانه ونفخ في الصور ولما سئل النبي صلى الله عليه وآله عن الصور ما هو فقال
قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه والصور
بسكون الواو قرن وبفتحها جمع الصورة والنفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في
السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فان الهيئات بهذه الصور كانت فتيلة استعدادها
كالحشيش المحترق وهو الاستعداد لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسراج

الموت
الصيحة

مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفئها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور
المستعدة للاشتعال وهي النشأة الاخرى فتشتعل بارواحها فاذا هم قيام ينظرون فتقوم تلك الصور احياء ناطقة بما ينطقها الله
فمن ناطق بالحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق بالحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب
علمه وحاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان عند موته واستقل الى البرزخ
كالمستيقظ هنا وان الحيوة الدنيا كانت له كالمنام وفي الآخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام انتهى كلامه ولا يخفى
عليك ايها الاخ انه يظهر من كلامه تفسير الصور اولا بالقرن ومن قوله والصور بسكون الواو قرن وبفتحها جمع الصورة تفسيره بمعنى جمع
الصورة وانه جمع بين المعنيين وذكر كون النفخ في الصور سببا للاماتة والاحياء وجها عقليا والله اعلم به ومن تلك الاحوال
والامور الصراط وهو مما اخبر به الشرع ووردت به اخبار كثيرة صريحة وفي الآيات القرآنية ايضا دلالة عليه قال الشيخ الصدوق
ابن بابويه عليه الرحمة في اعتقاداته اعتقادنا في الصراط انه حق وانه جسر جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله عز وجل وان منكم
الا واردها كان على ربك حتما مقضيا والصراط في وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذي
هو جسر جهنم يوم القيمة وقال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلم يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط فلا يجوز
على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك انتهى وقال الشارح القوشجي في شرح التجريد واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح
انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد من الورود
في قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه وان امكن
ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم
وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة
وغيرهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليه ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان
العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على الذين كما جاء في
الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجر رجلاه وتعلق يداه ومنهم
من يخر على وجهه انتهى وقال الغزالي في رسالته المسماة بالمضنون على غير اهله واما الصراط فهو عبارة عما ذكرناه سابقا من دقة
ودقة الشعر وحدة السيف فهو في الدقة كالخط الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق
المتضادة ولذا امرنا الله بالدعاء له في سورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال في حق المصطفى عليه السلم

في الصراط

وانك لعلى خلق عظيم ومثال ذلك السخاوة بين التبذير والاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والتواضع بين التكبر والدناءة
والعفة بين الشهوة والجمود فلهذه الاخلاق طرف افراط وتفريط وهما مذمومان والوسط ليس من الافراط ولا من التفريط فهو
في غاية البعد من كل طرف فلذا قال النبي عليه السلم خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط الخط الهندسي بين الظل والشمس والتحقيق
في ذلك ان كمال الآدمي في التشبه بالملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في الامكان الانفكاك عنها بالكلية فكلفه
الله تعالى بما يشبه الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر لا حار ولا بارد والعودي لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من صفات الانسان
والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر
والذي يطلب غاية البعد من الطرفين فيكون على الوسط ولو فرضنا حلقة حديدية محماة بالنار ووقعت فيها نملة فهي تهرب بطبعها عن الحرارة
فلا تهرب الا الى المركز لانه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق وتلك النقطة لا عرض لها فان الصراط المستقيم لا عرض له وهو ادق
من الشعر ولذلك خرج من القوة البشرية الوقوف عليه فلا جرم يرد الانسان النار بقدر ميله عنه كما قال تعالى وان منكم الا واردها كان
على ربك حتما مقضيا وقال ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل بين المتضادين في الحقيقة والوقوف
على درجة متوسطة لا ميل فيه صراط الآخرة ومن غير ميل وجاء في الحديث تمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف انتهى كلامه ومثله كلام بعضهم
واقول لا يخفى عليك بعد التدبر فيما ورد في الشرع من الآيات والاحاديث ان الصراط صراطان دنيوي واخروي اما الدنيوي فهو الصراط
المستقيم الذي ورد به الشرع فقد قال كثير من اهل الشرع انه هو التوحيد لانه الصراط الذي كان عليه جميع الانبياء والاولياء وبعثوا لاجل
دعوة الخلق اليه وكذا العدل منع العباد عن الميل الى الظلم فيشار الى احدهم بيمينه او شماله الى الشرك بالله والخفي كما ورد في الخبر ان اليمين والشمال
مضلتان وقالوا انه لتهذيبه كسائر الآيات والاخبار كما قال تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض
الا الى الله تصير الامور وقال قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين وقال فاستمسك بالذي
اوحي اليك انك على صراط مستقيم وقال ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم وقال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين حيث ان الظاهر ان صراط الذين انعمت عليهم صراط الانبياء والاولياء عليهم السلم وتابعيهم من اهل
التوحيد كما قال تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية ابراهيم واسرائيل وممن هدينا
واجتبينا وقال ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم وقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من
النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا وحيث يكون طريق المغضوب عليهم طريق المؤمنين من التوحيد الذي
لا انحراف عنه ضلال وموجب لغضب الله تعالى والدخول في النار كالمشركين والكفار وكاليهود والنصارى كما ورد في التفسير ايضا

٢٤٠ وقد قال تعالى فريقان الكفار لان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون وفريقان الظالمين ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم
النار وفريقان اليهود من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وفريقان النصارى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا
وقد ورد في الخبر ان النبي صلى الله عليه وآله خط خطا وخط حواليه خطوطا ثم اشار الى الخط الاوسط فقال وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
ثم اشار الى الخطوط حوله فقال ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون وقال بعضهم ان الصراط المستقيم هو
الاسلام وهو المروي عن ابن عباس وجابر ومقاتل وروى الحارث بن الاعور عن علي عليه السلم انه قال الصراط المستقيم هو القرآن
وهو المنقول عن ابن مسعود ايضا وقال محمد بن الحنفية انه هو الدين القويم وقال ابو بريدة الاسلمي هو طريق محمد وآل محمد عليهم السلم
وعلى ذلك ينبغي ان يحمل ما نقله عن ابن بابويه انه من ان الصراط في وجه هم الحجج عليهم السلم يعني ان الصراط المستقيم هو طريقهم ومذهبهم
والانبياء والهم والاهتداء بهداهم وقال شهر بن حوشب ان الذين انعمت عليهم هم صحابة رسول الله واهل بيته وليس ومنهان الصراط
المستقيم طريقهم وقال بعضهم انه اشارة الى قوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا حيث ورد في الخبر هكذا النبيين محمد والصديقين علي بن ابي طالب والشهداء حمزة وجعفر والصالحين الائمة الهداة
وحسن اولئك رفيقا مهدي هذه الامة عليهم السلم وقال عبد الله بن عباس هم قوم موسى وعيسى عليهما السلم قبل ان حرفوا التورية والانجيل
وليس ومنه ان الصراط المستقيم طريقهم وقال بعض العارفين ان الصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق الحميدة والذميمة
كالسخاوة بين البخل والتبذير والشجاعة بين الجبن والتهور اذ هذه الاخلاق الحميدة لها طرفا افراط وتفريط وهما مذمومان حيث ان
الجبن والتهور مثلا ... وبين الافراط والتفريط هو غاية البعد من الطرف كالنقطة من الدائرة وعبر الشرع عن ذلك بالصراط المستقيم
وامر الله تعالى نبيه عليه السلم بالاستقامة عليه كما قال تعالى فاستقم كما امرت وقال النبي صلى الله عليه وآله شيبتني سورة هود وهو اشارة
الى هذه الآية في تلك السورة واشارة الى صعوبة تحصيل هذه القدرة التي هي الاستقامة على هذا الصراط المستقيم وهذا الذي ذكرنا انما هو
ذكر جملة من الاقوال في معنى الصراط المستقيم وهذه الاقوال وان كانت ترى بظاهرها مختلفة الا انه لا اختلاف في الحقيقة لكون
مرجعها الى امر واحد اى الدين القويم الذي هو الاسلام واما الصراط الاخروي كما دل عليه الاخبار الصريحة التي هي ...
ودل عليه بعض الآيات القرآنية ايضا مثل قوله تعالى وان منكم الا واردها ... كثير من المفسرين ان المراد بورود جميع المكلفين
النار انما هو ... الكل عليها حين مرورهم على الصراط الممدود على متن جهنم وان كان لبعضهم خلاف في البقاء ... العلماء
من اهل الاسلام وقالوا انه يجب الايمان به لكونه مما نطق الشرع بوجوده وكان وجوده لا يكون ... في الدين القويم ... ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف ... بالشرع لا امتناع فيه عقلا وما ذكره منكروه ...

كما نقل ... القوشجي من القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة في ذلك مندفع بالاجابة عنه كما مضى ذكره والحاصل ان ما تمسك به
منكره من عدم امكان العبور عليه وان فيه تعذيبا للمارين ولا عذاب على المؤمنين مندفع اما الاول فلان ذلك الجسر الممدود
حيث كان جسما من اجسام الآخرة التي هي الطف بالحقيقة من اجسام الدنيا وكانت ابدان المكلفين المعادين واقدامهم ايضا
من جنس تلك الاجسام الاخروية فلا امتناع في ان يرد استمساك الاقدام الاخروية على ذلك الجسر الممدود الاخروي وقياس
ذلك على الاجسام الدنيوية من جهة عدم امكان المرور بالاقدام الدنيوية على الجسم الكذائي الدنيوي قياس الغائب على
الشاهد ولا وجه له على ان ذلك في الدنيا ايضا ليس بممتنع بالذات بل هو ممتنع عادي وجائز في حكمة الله تعالى خرق العادة
في كثير من الامور لحكمة ومصلحة اقتضته وكما جاز ذلك في الدنيا كذلك جاز في الآخرة ايضا على تقدير تسليم كون ذلك فيها ممتنعا
عاديا ايضا واما الثاني فلانه اذا كان مرور المؤمنين والصلحاء على ذلك الجسر كالبرق الخاطف او كالريح العاتية كما ورد في الخبر
فمن اين يكون لهم فيه عذاب نعم العذاب انما يكون لغير المؤمنين الذين يكون مرورهم عليه بصعوبة ومشقة كما دل الخبر عليه
ايضا ولا ضير فيه بل لا يمكن ان يكون من جملة الحكمة في وجود ذلك الجسر وتكليف هؤلاء بالمرور عليه تعذيبهم كما الحكمة في وجود
جهنم وادخالهم فيها وحيث عرفت ذلك فنقول ان من اول الصراط الاخروي بالصراط المستقيم الدنيوي كالغزالي واشباهه
وكذا من قال بان المراد الادلة الواضحة او العبادات حيث ان ذلك ايضا تاويل الى التاويل بالصراط الدنيوي ان كان مرادهم
بذلك انه لا يكون في الآخرة ذلك الجسر الممدود على متن جهنم اصلا ولا تكليف المكلفين بالمرور عليه قطعا بل ان الاخبار الواردة
فيه كناية عن ان من استقام في الدنيا على الصراط المستقيم يكون بعيدا في الآخرة عن النار وقريبا من الجنة على تفاوت مراتب
استقامته وان من نكب في الدنيا عن الصراط المستقيم والخوف عنه يكون حاله بالعكس على تفاوت مراتب انحرافه فهذا خلاف
ما نطق به الشرع بل هو انكار ما هو ضروري او كالضروري فيه وان كان مرادهم بذلك ان الصراط الاخروي هو مظهر الصراط الدنيوي
بمعنى ان حقيقة الصراط الدنيوي التي هي في الدنيا بصورة الدين القويم تظهر في الآخرة بصورة ذلك الجسر الممدود فلا وجه
وتوجيهه ان يقال انك قد عرفت فيما تلونا عليك سابقا في باب تجسم الاعمال انه يجوز ان تظهر حقيقة كلية تارة بصورة
كصورة العرض القائم في موضوع وتارة بصورة اخرى كصورة الجوهر المستغني عن الموضوع وانه يجوز ان يكون حقيقة العقائد
والاعمال والافعال في النشأة الدنيوية بصورة المعاني والاعراض تظهر فيما بعد الموت بصورة الاعيان والجواهر والاجسام

٢٤١ صورة بهية او موحشة ... لذلك اما في النشأة البرزخية فبصورة الاعيان المثالية واما في النشأة الاخروية فبصورة الابدان
والاجسام الاخروية وانه لا امتناع في ذلك حتى انه يجوز ان يكون جملة الجنة والنار باجزائهما مظاهر للعقائد والاعمال الحسنة او السيئة
وعلى هذا فيجوز ان يكون الصراط المستقيم الذي هو عبارة عن الاسلام والدين القويم وعبارة عن مجموع العقائد والافعال والاعمال
والامور التي هي حقة تظهر في النشأة الاخروية بصورة ذلك الجسر الممدود على متن جهنم الذي هو ادق من الشعر واحد من السيف ويكون
وجه المناسبة بين الظاهر والمظهر بانه حيث كان هو في النشأة الدنيوية طريقا وسطا كالخط المستقيم الهندسي الذي لا عرض له كما اشار
اليه النبي صلى الله عليه وآله فيما روي عنه حيث كان الانحراف عنه اي الانحراف والميل عنه الى يمينه وشماله اللتين هما كالخطوط حول
ذلك الخط المستقيم التي اشار اليها في ذلك الحديث فقال ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ووقوعا في الضلالة كما يدل عليه
التفرق عن السبيل في الآية وما ورد ان اليمين والشمال مضلتان ودخولا في الشرك والكفر كما قال تعالى ان الذين لا يؤمنون بالآخرة
عن الصراط لناكبون كان بهذا الاعتبار ادق من الشعر وكانه ممدود على متن الضلالة والشرك والكفر وحيث كان في النشأة الدنيوية
بهذه الدقة والصفة كان مظهره في النشأة الاخروية ذلك الجسر بهذه الصفة ايضا ممدودا على متن جهنم التي هي مظهر الضلالة والشرك
وادق من الشعر بحيث يكون الانحراف عنه ادنى انحراف وقوعا في جهنم وكذلك انه حيث كان في النشأة الدنيوية مع دقته ممدودا على متن
الشرك والضلال احد من السيف حيث ان الانكباب والسقوط عليه موجب للهلاك كالهلاك بالسيف الذي يوقع عليه كما قال تعالى افمن
يمشي مكبا على وجهه اهدى ام من يمشي سويا على صراط مستقيم كان مظهره في الآخرة ايضا كذلك حيث ان من لم يستقم عليه ووقع على وجهه كان
ذلك سببا لهلاكه بسقوطه على ما هو احد من السيف كما ورد ان من وقع عليه شقه بنصفين وكذلك انه حيث كان سلوكه والاستقامة
عليه في الدنيا سببا لدخول الجنة كان الدخول في الجنة في الآخرة بحيث لا يحصل الا بالمرور على ذلك المظهر الجسري حتى يدخل الجنة
فهو كما كان في الدنيا طريقا الى الجنة كان في الآخرة ايضا كذلك لا يحصل الدخول فيها الا بالمرور عليه وكان من جملة الحكم المتعالية
في وجود ذلك الجسر وفي تكليف العباد بالمرور عليه ان يظهر ان ايا منهم كان في الدنيا مستقيما على الصراط المستقيم ليثاب باستقامته
بالدخول في الجنة على تفاوت مراتب الاستقامة وان ايا منهم كان في الدنيا منحرفا عنه ونكب على وجهه ليعاقب بالدخول في النار
على تفاوت مراتب الانحراف والانكباب ومما ذكرنا يظهر لك انه لا امتناع في ان يكون الصراط الاخروي مظهر الصراط المستقيم
الدنيوي كما ذكرنا وكذلك يظهر سر الحديث الذي رواه ابن بابويه من انه قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلم يا علي اذا كان يوم
القيمة ... حيث ان معرفة علي عليه السلم وولايته والاقتداء بالائمة هو الصراط المستقيم فيكون من استقام عليه ولم
ينحرف عنه ولم يمل الى غيره من ائمة الضلالة يعطى له براءة وجواز يمر به على ذلك الجسر الممدود ومن لم يكن كذلك بالعكس

كما قال تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وفقنا الله تعالى وسائر المؤمنين للاستقامة على صراط علي والاهتداء بهداه فانه
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومنها الاعراف ... قال تعالى وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم
ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا
مع القوم الظالمين وقال فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب الآية وقال الطبرسي في مجمع
في تفسير الآية الاولى وبين الجنة والنار او بين اهليهما حجاب اي ستر ... فضرب بينهم بسور وعلى الاعراف اي على الحجاب
وهو السور المضروب بين الجنة والنار وهي اعاليه جمع عرف مستعار من عرف الفرس والديك رجال ... كثبان بين الجنة
والنار يوقف عليه كل نبي وكل خليفة نبي مع المذنبين من اهل زمانه كما يقف صاحب الجيش مع الضعفاء من جنده وقد سبق
المحسنون الى الجنة فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه انظروا الى اخوانكم المحسنين قد سبقوا الى الجنة فيسلم عليهم المذنبون
وذلك قوله سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون ان يدخلهم الله اياها بشفاعة النبي والامام وينظر هؤلاء المذنبون الى اهل النار
فيقولون ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين وقيل انهم قوم قد استوت حسناتهم وسيئاتهم فجعلوا هناك حتى يقضي الله فيهم ما شاء ثم يدخلهم
الجنة يعرفون كلا من زمر السعداء والاشقياء بسيماهم بعلامتهم التي اعلمهم الله بها واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار ورأوا
ما هم فيه من العذاب استعاذوا بالله وقالوا ربنا لا تجعلنا معهم انتهى موضع الحاجة من كلامه وقال ايضا في تفسير الآية التالية
لهذه الآية اعني قوله تعالى ونادى اصحاب الاعراف الآية انه روى الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال نحن نوقف
يوم القيمة بين الجنة والنار فمن نصرنا عرفناه بسيماه فادخلناه الجنة ومن ابغضنا عرفناه بسيماه فادخلناه النار انتهى وقال
في تفسير الآية الثانية فضرب بين المؤمنين والمنافقين بسور اي حائط حائل بين شق الجنة وشق النار لذلك السور باب لاهل
الجنة يدخلون فيه باطنه باطن السور او الباب وهو الشق الذي يلي الجنة فيه الرحمة اي الجنة وظاهره ما ظهر لاهل النار من قبله
من عنده ومن جهته العذاب وهو النار انتهى موضع الحاجة ايضا وقريب مما ذكره كلام الزمخشري والبيضاوي في تفسير السور
والاعراف والرجال الذين على الاعراف ولا تغاير الا في بعض امور لا يتعلق به جل المقصد وهو وجود السور والاعراف والرجال
على الاعراف والظاهر انه لا خلاف بين العلماء من اهل الاسلام في وجود ذلك كما هو منطوق الآية ايضا فيجب الايمان به لذلك
واختلافهم في تفسير الرجال مع كونه مما لا يقدح في اصل المقصد يمكن الجمع بانه يجوز ان يكون على الاعراف كلتا الطائفتين جميعا
اما الانبياء والخلفاء فبان يكونوا مع كون منازلهم في الجنة وفي اعلى عليين ... على الاعراف مع المذنبين من اهل زمانهم في يوم

٢٣٢ الحساب والوقوف او بعده وذلك البقاء في بعض الاحيان للحكمة التي تقتضيها الآية واما الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم فبان يكون
مقامهم على الاعراف او في ونحلوا فيها الى ان تنالهم رحمة الله تعالى وهذا الجمع هو الذي يدل عليه كلام ابن بابويه في عقائده فانه قال
اعتقادنا في الاعراف انه سور بين الجنة والنار عليه رجال يعرفون كلا بسيماهم والرجال هم النبي والاوصياء عليهم السلام لا يدخل الجنة
الا من عرفهم وعرفوه ولا يدخل النار الا من انكرهم وانكروه وعند الاعراف المرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم انتهى والله
اعلم بحقيقة الحال ومنها الكتاب والحساب والميزان قال تعالى في الكتاب وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه
فاولئك يقرأون كتابهم ولا يظلمون فتيلا ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا وقال ووضع الكتاب فترى
المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم
ربك احدا وقال ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون ووفيت كل نفس ما عملت
وهو اعلم بما يفعلون وقال وترى كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم
بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال وكل صغير وكبير مستطر وقال يوم يبعثهم الله جميعا فينبئهم بما عملوا احصيه الله ونسوه والله
على كل شيء شهيد وقال يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه اني ظننت اني
ملاق حسابيه فهو في عيشة راضية في جنة عالية قطوفها دانية كلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم في الايام الخالية واما من اوتي كتابه بشماله
فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الآية وقال فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا واما من
اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون ان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين وقال
كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون وقال تعالى في الحساب وان تبدوا ما في انفسكم
او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وقال والذين لم يستجيبوا له لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا
به اولئك لهم سوء الحساب وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع الحساب وقال ان حسابهم الا على ربي لو تشعرون
وقال يا بني انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يأت بها الله ان الله لطيف خبير وقال
اني ظننت اني ملاق حسابيه وقال واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم

وقال

[illegible]

وقال تعالى في الميزان والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا
انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون وقال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل
اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون وقال ووضع الكتاب وجيء
بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يفعلون وقال الله الذي انزل الكتاب
بالحق والميزان وما يدريك لعل الساعة قريب وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقال
ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال اولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم
لهم يوم القيمة وزنا اما الكتاب فظاهر الشرع كما هو ظاهر تلك الآيات المذكورة وكذا ظاهر الاخبار وهو قول المفسرين وغيرهم من العلماء
انه عبارة عن صحيفة اعمال العباد التي كتبها الملائكة الحفظة لاعمال الكرام الكاتبون بامره تعالى وحفظه وانه يخرج لكل انسان
يوم القيمة كتابه وصحيفة عمله كتابا منشورا ويكلف بقراءة ما فيه وما فعل من خير او شر فيقرأه ويعلم ما فعله ويعترف به ويكون هو
حسيبا على نفسه وانه يكون ذلك الكتاب للابرار منهم والسعداء في عليين ومعناه كما ذكره المفسرون ان ما كتب من اعمالهم يكون في
عليين انه ديوان الخير الذي دون فيه كل ما عمله المقربون والابرار والمتقون من الجن والانس حيث ان عليين اسم لذلك الديوان
وعلو فيه معنى العلو سمي بذلك اما لانه سبب الارتفاع الى اعلى الدرجات في الجنة واما لانه مرفوع في السماء السابعة تحت العرش حيث
لكن الكاتبون والشهود بقوله تعالى يشهده المقربون وقيل عليون اسم الجنة وقيل سدرة المنتهى ويحتمل ان يكون معنى كونه في عليين كونه
من جنس الاوراق والالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة المطهرة بايدي سفرة كرام بررة وكذلك يؤتى ذلك الكتاب السعداء
والابرار بيمينهم حيث ان اعطاء الكتاب باليمين علامة الرضا والخلاص كما ان اعطاءه باليسار ووراء الظهر علامة السخط والهلاك او لان
كتابهم لما كان من كتب الخيرات والحسنات التي يكتب باليمين فلذا يعطونه باليمين او لانهم حيث كانوا من اصحاب اليمين يؤتون كتابهم
بها او لان كتابهم لما كان من كتب الخيرات وكان الملك الذي يكتب الخيرات والحسنات عند الرقوة اليمنى من الانسان كما ان الملك الذي
يكتب السيئات عند الرقوة اليسرى منه كما ورد في الاخبار فلذلك يعطى كتابهم بيمينهم وكذلك يكون ذلك الكتاب للفجار في سجين ومعناه
كما ذكره المفسرون ايضا ان سجين بمعنى الحبس والضيق ومعنى كونه فيه كونه في جب من جهنم او في ديوان الشر الذي دون فيه
اعمال الكفرة والفسقة من الجن والانس او لانه مطروح كما [illegible] روي انه تحت الارض السابعة في موضع وحش تشهده الشياطين كما [illegible]

[illegible]

٢٣٣ ديوان الخير الملائكة ويحتمل ايضا ان يكون معناه انه من جنس الاوراق السفلية والصحف الدنية القابلة للاحراق وكذلك يؤتى ذلك
الكتاب لبعض هؤلاء الفسقة والفجار بشماله ووجه المناسبة ظاهر حيث انهم في مقابلة السعداء والابرار ولعل حكمة تقتضي اعطاء كتاب
السعداء بيمينهم فتقابل تلك الحكمة تقتضي اعطاء كتاب هؤلاء المقابلين لهم بشمالهم ولبعضهم وراء الظهر حيث انهم اوتوا الكتاب اي القرآن
فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فيعطون كتاب اعمالهم ايضا وراء ظهورهم وقد ذكر بعض المفسرين انه يكون يمينه مغلولة الى عنقه
وشماله خلف ظهره فيؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره وعلى هذا الحمل فيؤتى كتابه بشماله ايضا مع زيادة توبيخ وهوان ويكون الوجه في
اعطاء كتابهم اياهم من وراء ظهورهم هو الوجه في اعطائه اياهم بشمالهم والله تعالى يعلم وبالجملة فالظاهر ان الكتاب عبارة عن تلك الصحيفة التي
كتبها الكرام الكاتبون من اعمال المكلفين وكل صغير وكبير مستطر فيه ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها ويكون للمؤمنين والسعداء من
جنس وللفسقة والفجار من جنس آخر كما ذكر وان لكل مكلف كتابا كتبت فيها اعماله وهذا مع كونه مما قد نطق به الشرع لا مانع منه عقلا فيجب الايمان
به كما ان الشرع قد نطق بتطاير الكتب ايضا يوم القيمة على ما دل عليه اخبار صريحة في ذلك ويدل عليه قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه على ما ذكره كثير من العلماء ايضا من ان يكون المراد بطائر الانسان كتاب عمله الذي يطير اليه وبالزامه في عنقه تعليقه عليه ولا مانع منه ايضا
عقلا فيجب الايمان به ولكن كان جمع من مفسري الخاصة والعامة فسروا الطائر بالعمل وما قدر للعبد من الخير والشر كانه طائر يطير اليه من عش الغيب
ووكر القدر لما كانوا يتيمنون ويتشاءمون بسنوح الطائر وبروحه استعير لما هو سبب الخير والشر من قدر الله وعمل العبد وقالوا ان الزامه
في عنق الانسان انه لازم له لزوم الطوق في عنقه وانه سبب لزينته او شينه كالقلادة والغل ثم كل هذا المعنى الذي ذكرنا للكتاب
وان كان هو الظاهر من الشرع وذهب اليه العلماء الا ان بعضهم قد اولوا ايضا على وجه آخر قال السيد [illegible] في قوله تعالى ونخرج له يوم القيمة
كتابا يلقاه منشورا ان الكتاب صحيفة عمله او نفسه المنتقشة بآثار اعماله فان الافعال الاختيارية تحدث في النفس احوالا ولذلك يفيد
تكررها لها ملكات انتهى وقال صدر الافاضل في الشواهد الاشراقية العرشية في نشر الكتب والصحف كل ما يدركه الانسان كواحد
يرتفع منه اثر الى الروح ويجتمع في صحيفة ذاته وخزانة مدركاته وهو كتاب ينطوي اليوم عن شهود الابصار فينكشف له بالموت
ما يغيب عنه في حال الحيوة مما كان مسطورا في كتاب لا يكتب الا لوقت وقد ثبت ان رسوخ الهيئات وتاكد الصفات وهو المسمى عند
اهل الحكمة بالملكة وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان يوجب خلود الثواب والعقاب فكل من يعمل مثقال ذرة من
خير او شر يرى اثره مكتوبا في صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منه وهو نشر الصحف وبسط الكتب فاذا حان ان يقع بصره على وجه ذاته
عند كشف غطاءه ورفع شواغله مما يورده هذه الحواس المعبر عنه بقوله تعالى واذا الصحف نشرت فيلتفت الى صحيفة باطنه وصحيفة
قلبه فمن كان في غفلة عن ذاته وحسابه يقول عند ذلك ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها ووجدوا ما عملوا

حاضرا

حاضرا ولا يظلم ربك احدا ومنشأ ذلك كما مر ان الدار الآخرة هي دار الحيوة والادراك كقوله تعالى وان الدار الآخرة لهي
الحيوان ومواد اشخاصها هي التاملات الفكرية والتصورات الوهمية فيتجسم الاخلاق والنيات في الآخرة يوم تبلى السرائر كما يروح
الاعمال والافعال في الاولى والعمل عين مقدم على الملكة وههنا بالعكس قال سبحانه في قصة ابن نوح انه عمل غير صالح ومن
الخبر خلق الكافر من ذم المؤمن وفي كلام فيثاغورس اعلم انك ستعارض لك اقوالك وافعالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة
فكرية او قولية او فعلية صورة روحانية او جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حيوتك
ويحجبك عن ملاحظة النور بعد وفاتك وان كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي بنوره في اخراك
الى جوار الله وكرامته واذا انقطع الانسان عن الدنيا وتجرد عن ملابس البدن وكشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة
والسر علانية والخبر عيانا فيكون حديد البصر قارئا لكتاب نفسه لقوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وقوله
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا فمن كان من
اهل السعادة واصحاب اليمين وكان معلوماته امورا مقدسة فقد اوتي كتابه بيمينه من جهة عليين ان كتاب الابرار لفي عليين وما
ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون ومن كان من الاشقياء المردودين وكان معلوماته مقصورة على الجزئيات فقد
اوتي كتابه من جهة سجين ان كتاب الفجار لفي سجين لكونه من المجرمين المنكوسين لقوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم
في الحساب والميزان انتهى كلامه وقال المحقق الطوسي ره في باب [illegible] من رسالة المبدأ والمعاد بهذه العبارة فصل اشتمال بر
نصي تعالى اعمال كرام الكاتبين ونزول ملائكه وشياطين بر ايشان وهر قول و فعلى ما دام كه در دو كون اصوات و حركات
باشند از بقا وثبات بي نصيب بود وچون بكون كتابت و تصوير رسيد باقي و ثابت شوند وهر كه قولى بگويد يا فعلى بكند
اثرى از او باقي ماند و باين سبب تكرار اقتضاي كتابت ملكه كند كه با وجود آن ملكه معاودت با آن قول يا آن فعل آسان بود
واگر نه چنين بودي هيچ كس علم وصناعت نتوانستي آموخت و تاديب كودكان و تكميل ناقصان را فائده نبودي پس آن اثرها
كه از اقوال و افعال بشر [illegible] كتابت و تصوير را كتاب افعال و صحيفه اعمال خوانند چه اقوال و اعمال چون [illegible]
شوند [illegible] وكاتبان ومصوران مكتوبات ومصورات كرام الكاتبين باشند قومي كه از يمين باشند
حسنات اهل يمين نويسند وقومي كه از شمال باشند سيئات اهل شمال نويسند اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد
در طاعات كه هر كه حسنه كند ازان حسنه فرشته در وجود آيد واو را مثاب دارد وهر كه سيئه كند از آن سيئه شيطانى در وجود

آیه کریمه را که در این باب وارد و موجود در قرآن میگوید ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا
بالجنة التی کنتم توعدون نحن اولیاؤکم فی الحیوة الدنیا وفی الآخرة و بتبدیل آن قل هل انبئکم علی من تنزل الشیاطین تنزل علی کل افاک
اثیم و همچنین ومن یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فهو له قرین همین است که بعبارت اهل بینش ملک و شیطان هر دو یکیست وار ثبات
و ثبات آن ملکات موجب خلود ثواب و عقاب است برای اعمالی که در زمان اندک کرده باشند و وجهی نبودی و لکن انما خلد اهل الجنة فی الجنة
واهل النار فی النار بالنیات پس هر که مثقال ذره نیکی یا بدی کند نیکی و بدی در کتاب نفس او مکتوب و مصور شود و مؤبد و مخلد بماند و چون کشف
چشم دارند که واذا الصحف نشرت کشف گردد کار آن غافل بوده باشند گویند یا لهذا الکتاب لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصیها ووجدوا
ما عملوا حاضرا و همچنین در اخبار بسیار آمده است که از گفتن تسبیح یا فعل حسنه مثلا حوری بیافرینند که در بهشت جاوید ازان متمتع
باشند و در دیگر جانب همچنین از سیئات گناه کاران اشخاص بیافرینند که سبب محنت و عقوبت قوی باشند چنانکه در قصه فرعون
آمده است از عمل غیر صالح و در بنی اسرائیل ولقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المهین من فرعون انه کان عالیا من المسرفین و در حیات
که خلق الکافر من ذنب المؤمن و امثال آن بسیار است و از آنجمله حکم آن باشد که وان الدار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون پس بر چشم
اهل دنیا در آید از و را حجابها از غیر حیوان بیند چون که حجاب غطا از پیش بر گیرد که فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید و اینک
انگاه معلوم که ازین حیوة که حقیقت حرکت مرده و نجات کرده جهان که درک این جهان زنده شود که او من کان میتا فاحییناه و
جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها آنجا چنان بیند که بزرگ اشیا حاجت علی اللهم ارنا الاشیاء کما هی
پس هر کس بعد از کشف غطا و حدت دهر کتاب خود باید خواند و حساب خود کردن و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له
یوم القیمة کتابا یلقیه منشورا اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا اگر سر تو الخیات بنیاد از اهل بینش که هم کما تعیشون تموتون
و کما تموتون تبعثون که لیس از پیش با از جانب راست پدید آید هر فاما من اوتی کتابه بیمینه و آن از جمله مکرمان که ولو تری اذ
المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم با از اهل شمال که از پس و از ظهر پس یا از جانب چپ پدید آید و اما من اوتی کتابه وراء ظهره
واما من اوتی کتابه بشماله انتهی کلام زید اکرامه ولا یخفی علیک ان ما ذکره لطیف و فی غیر الکتب و کذا ذهب الیه صدر الافاضل
و نقل ان کان القول به علی سبیل الاحتمال بان جعل الاصل فیه معناه ما ذکرناه کما هو ظاهر الشرع و معنا قیل بهذا الاحتمال ایضا
فلا مانع منه ولکن حصر المعنی فیه فلا یخفی انه خلاف ظاهر الشرع ولا یخفی علیک ایضا ان ما ذکره المحقق المذکور فی معناه ولکن کان
منقحا للتاویل الا انه لیس فیه خروج عن ظاهر الشرع بل هو تحقیق انیق جامع لظاهر الشرع و باطنه والله اعلم بالصواب و حیث انتهی
الکلام الی هذا المقام فلنرجع الی ما کنا بصدده فنقول واما المیزان فقد اختلف فی معناه قال الزمخشری فی قوله تعالی والوزن یومئذ

الحق یعنی وزن الاعمال والتمییز بین راجحها وخفیفها ورفعه بالابتداء وخبره یومئذ والحق صفته او والوزن یوم یسأل الله الامم
ورسلهم الوزن الحق ای العدل وقری بالقسط واختلف فی کیفیة الوزن فقیل توزن صحائف الاعمال بمیزان له لسان وکفتان
لینظر الیه الخلائق تاکیدا للحجة واظهارا للنصفة وقطعا للمعذرة کما یسألهم عن اعمالهم فیعترفوا بالسنتهم وتشهد علیهم ایدیهم وارجلهم
وجلودهم وتشهد علیهم الانبیاء والملائکة والاشهاد وکما تثبت فی صحائفهم فیقرؤونها فی موقف الحساب وقیل هی عبارة عن القضاء
السوی والحکم العادل فمن ثقلت موازینه جمع میزان او موزون فمن رجحت اعماله الموزونة التی لها وزن وقدر وهی الحسنات او
ما وزن به حسناتهم وعن الحسن وحق لمیزان توضع فیه الحسنات ان یثقل وحق لمیزان توضع فیه السیئات ان یخف انتهی ومثله کلام
الطبرسی ره فی الجوامع فی تفسیر هذه الآیة وقال البیضاوی فی تفسیره والوزن ای القضاء او وزن الاعمال وهو مقابلتها بالجزاء والجمهور علی ان
صحائف الاعمال توزن بمیزان له لسان وکفتان ینظر الیه الخلائق اظهارا للمعدلة وقطعا للمعذرة کما یسألهم عن اعمالهم فیعترف
بها السنتهم وتشهد بها جوارحهم ویؤیده ما روی ان الرجل یؤتی به الی المیزان فینشر علیه تسعة وتسعون سجلا کل سجل مد البصر فیخرج له بطاقة
فیها کلمة الشهادة فتوضع السجلات فی کفة والبطاقة فی کفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة وقیل توزن الاشخاص لما روی انه
علیه السلم قال انه لیأتی العظیم السمین یوم القیمة لا یزن عند الله جناح بعوضة یؤکد هذا المعنی الذی هو الوزن والحق صفته او خبر محذوف
ومعناه العدل السوی فمن ثقلت موازینه حسناته او ما یوزن به حسناته وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدد الوزن فهو جمع
موزون او میزان انتهی وقال الشارح القوشجی فی شرح التجرید وذهب کثیر من المفسرین الی ان المیزان میزان له کفتان ولسان وشاهین
عملا بالحقیقة لامکانها وقد ورد فی الحدیث تفسیره بذلک وانکره بعض المعتزلة ذهابا الی ان الاعمال اعراض لا یمکن وزنها فکیف اذا
زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت فی کل شیء ولذا ذکر بلفظ الجمع والا فالمیزان المشهور واحد وقیل هو الادراک فمیزان الالوان
البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وکذا سائر الحواس ومیزان المعقولات العقل واجیب بانه یوزن صحائف الاعمال وقیل
بل یجعل الحسنات اجساما نورانیة والسیئات اجساما ظلمانیة واما لفظ الجمع فللاستعظام وقیل لکل مکلف میزان وانما المیزان الکبیر
واحد اظهارا لجلالة الامر فیه وعظم المقام انتهی وقال بعض المحققین للفوائد مواتقناتعم فی تحقیق میزان اعمال العباد ان لکل معنی من المعانی حقیقة وروحا وله
صورة وقالب وقد تتعدد الصور والقوالب لحقیقة واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقائق والارواح ولوجودها فی القوالب تستعمل
الالفاظ فیها علی الحقیقة مثل القلم فانه وضع لآلة نقش الصور فی الالواح من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب او حدید او غیر ذلک بل ولا
ان یکون جسما ولا کون النقش محسوسا او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه وهذا حقیقة اللوح وکذلک
المیزان موضوع لما یعرف به مقادیر الاشیاء وهذا معنی واحد هو حقیقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتی بعضها محسوس وبعضها معقول

منها ما یوزن به الاجرام والاثقال کذی الکفتین وما یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاسطرلاب وما یوزن به الدوائر والقسی کالفرجار
وما یوزن به الاعمدة کالشاقول وما یوزن به الخطوط کالمسطر وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم کالمنطق وما یوزن به الکل
کالعقل المستقیم وخلاصة التحقیق یحمل ان یقال ان المیزان فی الشرع للخواص من الناس المنطق والقوانین النظریة التی یعرف بها الحق والباطل
فی الاعتقادات والاصول وللخواص والعوام جمیعا فی الاعمال والافعال الانبیاء والاوصیاء علیهم السلم اذ صحة الاعمال وفسادها یحقق بالاقتداء
لاقوالهم وافعالهم وعدمها انتهی وقال بعضهم انه قد ورد فی الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیاء والاوصیاء ولذا امیر المؤمنین ع
هو المیزان فمیزان کل امة هو نبی تلک الامة ووصی نبیها انتهی وقال ابن بابویه فی اعتقاداته اعتقادنا فی المیزان انه حق منها
ما یتولاه الله عز وجل ومنها ما یتولاه حججه فحساب الانبیاء والائمة علیهم السلم یتولاه الله عز وجل ویتولی کل نبی حساب اوصیائه ویتولی الاوصیاء
الامم والله تبارک وتعالی هو الشهید علی الانبیاء والرسل وهم الشهداء علی الاوصیاء والائمة شهداء علی الناس وذلک قول الله عز وجل لیکون
الرسول شهیدا علیکم وتکونوا شهداء علی الناس وقوله عز وجل فکیف اذا جئنا من کل امة بشهید وجئنا بک علی هؤلاء شهیدا وقال الله عز وجل
افمن کان علی بینة من ربه ویتلوه شاهد منه والشاهد امیر المؤمنین علیه السلم وقوله تعالی ان الینا ایابهم ثم ان علینا حسابهم وسئل الصادق ع
عن قول الله عز وجل ونضع الموازین القسط لیوم القیمة فلا تظلم نفس شیئا قال الموازین الانبیاء والاوصیاء ومن الخلق من یدخل الجنة
بغیر حساب فاما السؤال فهو واقع علی جمیع الخلق لقول الله عز وجل فلنسألن الذین ارسل الیهم ولنسألن المرسلین یعنی عن الدین واما
الذنب فلا یسأل الا من یحاسب قال الله عز وجل فیومئذ لا یسأل عن ذنبه انس ولا جان یعنی من شیعة النبی والائمة علیهم السلم دون
غیرهم کما ورد فی التفسیر وکل محاسب معذب ولو بطول الوقوف ولا ینجو من النار ولا یدخل الجنة احد الا بعمله والا برحمة الله تعالی وانه
تعالی یخاطب عباده من الاولین والآخرین بمجمل حسابهم مخاطبة واحدة یسمع منها کل واحد قضیته دون غیرها ویظن انه مخاطب
غیره لا تشغله عز وجل مخاطبة عن مخاطبة یفرغ من حساب الاولین والآخرین فی مقدار ساعة من ساعات الدنیا ویخرج الله عز وجل
لکل انسان کتابا یلقیه منشورا ینطق علیه بجمیع اعماله لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصیها فیجعله الله محاسب نفسه والحاکم علیها بان
یقال له اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا ویختم الله تبارک وتعالی علی افواههم وتشهد ایدیهم وارجلهم وجمیع جوارحهم بما کانوا
یکسبون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علینا قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء وهو خلقکم اول مرة والیه ترجعون وما کنتم تستترون
ان یشهد علیکم سمعکم ولا ابصارکم ولا جلودکم ولکن ظننتم ان الله لا یعلم کثیرا مما تعملون انتهی واقول واما ثم نقل الشارح
فی کلام العلماء من اهل الاسلام ما نقلناه او لم نقل ان لا خلاف بینهم بل الاشکال فی ان یوم القیمة معیارا یعنی به مقادیر الاعمال و یعرف
صحة الاعمال وفسادها وصوابها وخطاها وقد عبر عنه بلسان الشرع بالمیزان کما نطقت به الآیات القرآنیة ودلت علیه
الاحادیث الصحیحة المعتبرة الا انهم اختلفوا فی حقیقة ذلک المیزان والمعیار فمنهم من قال بان المراد منه المیزان الحسی الذی

له لسان وکفتان تمکانه قال به نظرا الی ما دل علیه بعض الاخبار علیه کخبر السجلات الذی نقله البیضاوی وغیره من الاخبار والاثار المتبادر من لفظ
المیزان والمعنی الحقیقی له هو هذا المعنی الحمل علیه اذا لم یکن قرینة علی خلافه ولا اشکال علیه ایضا من جهة ان الاعمال والاعتقادات
معان واعراض فکیف یمکن وزنها بذلک المیزان الحسی حتی یظهر ثقلها او خفتها لانها من حیث کونها معان واعراضا وان کان لا یمکن
وزنها بذلک المیزان الحسی بنفسه الا انها کما دل علیها الاخبار الدالة علی تجسم الاعمال فی القیمة تکون اجساما اما اجساما نورانیة
کما للمحسنین واما ظلمانیة کما للمسیئین واذا کانت اجساما فیمکن وزنها بذلک المیزان فان قلت ان الاخبار الدالة علی تجسم الاعمال
تدل علی تجسم اعمال المحسنین بصورة الحور والقصور والولدان ونحو ذلک واعمال المسیئین بصورة الحیات والعقارب والنیران ونحو
ذلک فما معنی وزنها قلت لا امتناع فی وزنها حتی یظهر ثقلها او خفتها مع انه یمکن ان تکون تلک الاعمال مع تجسمها بتلک الصور
المذکورة متجسمة حین الوزن بصور جسمانیة اخری مولمة او ملذة ویقع الوزن علی تلک الاجسام الاخری ویکون الاجسام الاولی والاخری
کلها مظاهر لتلک الاعمال فانک قد عرفت فیما مضی انه یمکن ان یکون لحقیقة واحدة مظاهر متعددة علی انه یمکن ان یکون الموزون
بذلک المیزان الحسی صحائف الاعمال لا نفس الاعمال ای ان یکون ثقل الصحائف الجسمانیة من حیث کونها مشتملة علی الاعمال المکتوبة
فیها وکون ثقلها وخفتها دلیلا علی ثقل الاعمال وخفتها موزونة واما القول بانه توزن الاشخاص فهو وان کان یدفع هذا الاشکال
ایضا الا انه خلاف الظاهر من الاخبار بل مستبعد جدا اذ ان ثقل الاشخاص من حیث کونها اشخاصا وخفتها کیف یکون دلیلا علی ثقل
الاعمال وخفتها اللذین هما مناط الرجحان وعدمه وسبب الحکم علی المکلفین بالسعادة او الشقاوة اللهم الا ان یکون المراد بوزن الاشخاص
وزن اعمالهم او وزن صحائف اعمالهم فیرجع الی السابق وکذا الحدیث الذی نقله البیضاوی من انه روی عنه علیه السلم انه قال لیأتی العظیم
السمین یوم القیمة لا یزن عند الله جناح بعوضة غیر صریح ولا ظاهر فی وزن الاشخاص فانه یمکن ان یکون معنی الحدیث والله اعلم انه لیأتی
العظیم السمین یوم القیمة لا قدر له عند الله تعالی بقدر جناح بعوضة لکونه ممن لا عمل خیر له ویؤیده ما ذکره الشیخ الطبرسی ره فی مجمع البیان
فی تفسیر قوله تعالی اولئک الذین کفروا بآیات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم فلا نقیم لهم یوم القیمة وزنا بهذه العبارة فلا نقیم لهم یوم القیمة
وزنا ای لا قیمة لهم عندنا ولا کرامة ولا نعتد بهم بل نستخف بهم ونعاقبهم تقول العرب ما لفلان عندنا وزن ای قدر ومنزلة ووصف الجاهل
بانه لا وزن له لخفته بسرعة طیشه فی قلة تثبته وروی فی الصحیح ان النبی علیه السلم قال انه لیأتی الرجل العظیم السمین یوم القیمة لا یزن جناح
بعوضة انتهی ولا یخفی ان ذکره ره هذا الحدیث فی تفسیر الآیة کما ذکرنا یؤید ما ذکرنا بل یدل علیه ولذا قال بعضهم فی بعض الاحادیث فی الآیة تفسیرا آخر وهو انه
لا یقام للکافرین یوم القیمة میزان لکون اعمالهم حابطة موافقا لما ورد فی الاخبار ان اهل الشرک لا تنصب لهم الموازین ولا تنشر لهم
الدواوین وانما یحشرون الی جهنم زمرا وانما نصب الموازین ونشر الدواوین لاهل الاسلام رواه الکلینی ره فی روضة الکافی عن علی بن

٢٣٦

الحسين عليهما السلم ثم اذ حيث كان الميزان ميزانا حسيا جسمانيا كان ثقل الموازين جمع ميزان او موزون وخفة ثقل وخفة
حسيين ايضا وكان الثقل دليل على الرجحان والخفة دليل على خلافه كما انه في الثاني [illegible] وقد قال بعض اهل التحقيق كالمحقق
الطوسي في رسالة المبدأ والمعاد [illegible] ان اثر كل فعل تقتضيه [illegible] والافعال
نسبته الى الثقل [illegible] تحفظ النفس عن الاضطراب والحركات المختلفة واثر كل فعل تقتضيه [illegible] الفاعل
وتتبع الاهواء المختلفة كالشهوات والشرور نسبته الى الخفة [illegible] الجسم الخفيف يتحرك بادنى تغير يحدث في الهواء ويكون
حركاته خالية عن الانتظام وكذلك اطمينان النفس يستلزم الرضا فلذا قال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واختلاف حركات
النفس واضطرابها يستلزم متابعة الهوى وهي مؤدية الى الهاوية فلذا قال تعالى واما من خفت موازينه فامه هاوية وايضا ابليس خلق من
النار وآدم خلق من الطين كما قال تعالى خلقتني من نار وخلقته من طين والنار خفيفة والطين ثقيل فلذا اقتضى افعال ابليس الخفة وافعال
آدم الثقل كما قال تعالى [illegible] انتهى مضمونه واقول وهذا التحقيق [illegible]

[illegible]

٢٣٧

[illegible]

في الحوض

يدل على كونها في جهنم ايضا والله تعالى يعلم ومن تلك الامور الحوض وهو ايضا مما ورد الشرع به ويجب التصديق له قال ابن بابويه ره في اعتقاداته اعتقادنا في الحوض انه حق وان عرضه ما بين ايلة وصنعاء وهو حوض النبي صلى الله عليه وآله وان فيه من الاباريق عدد نجوم السماء وان الوالي عليه يوم القيمة امير المؤمنين عليه السلام يسقي منه اولياءه ويذود عنه اعداءه ومن شرب منه شربة لم يظمأ بعدها ابدا وقال النبي صلى الله عليه وآله ليختلجن قوم من اصحابي دوني وانا على الحوض فيؤخذ بهم ذات الشمال فانادي يا رب اصحابي اصحابي فيقال لي انك لا تدري ما احدثوا بعدك انتهى ومنها الشفاعة قال ابن بابويه ره انها لمن ارتضى الله دينه من اهل الكبائر والصغائر فاما التائبون من الذنوب فغير محتاجين الى الشفاعة وقال النبي صلى الله عليه وآله من لم يؤمن بشفاعتي فلا اناله الله شفاعتي وقال النبي صلعم لا شفيع انجح من التوبة والشفاعة للانبياء والاوصياء والمؤمنين والملائكة وفي المؤمنين من يشفع في مثل ربيعة ومضر واقل المؤمنين شفاعة من يشفع لثلثين انسانا والشفاعة لا تكون لاهل الشك والشرك ولا لاهل الكفر والجحود بل يكون للمذنبين من اهل التوحيد انتهى وبالجملة ثبوت اصل الشفاعة مع كونه مما دل عليه الشرع الشريف لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا حيث فسر بالشفاعة ولقوله صلى الله عليه وآله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اجماعي بين المسلمين لا خلاف فيه لاحد من اهل الايمان واما السمعيات الدالة على نفي الشفاعة كقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وغير ذلك فمخصوصة بالكفار وهل الشفاعة لزيادة المنافع او لاسقاط المضار فيه خلاف بين المتكلمين والحق عند المحققين ثبوتها فيهما جميعا اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار وعلى التقديرين فيبطل الشفاعة في حقه صلى الله عليه وآله اما على التقدير الثاني فظاهر اذ لا مضار له صلى الله عليه وآله حتى يمكن اسقاطها واما على الثاني فلان طلب زيادة المنافع في حقه صلى الله عليه وآله ولذا كان الشفيع ينبغي ان يكون اعلى مرتبة من المشفوع وهذا ليس كذلك ومنها الجنة والنار وما فيهما كما نطق به الشرع الشريف وبين في الدين القويم ويجب الايمان بهما جميعا اذ جميع ذلك امر ممكن وقد نطق به الشرع المتين المبين

في الجنة والنار

المطلب الثالث في بيان اصناف الناس وبيان احوالهم في الجنة في القيمة وكيفية خلود اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة واصحاب المشئمة ما اصحاب المشئمة والسابقون السابقون اولئك المقربون الآيات وقال واما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين واما ان كان من المكذبين الضالين فنزل من حميم وتصلية جحيم وقال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير الآيات وذكر صاحب الكشاف في تفسير الآية الاولى ان معنى قوله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة وكنتم اصنافا ثلثة ويقال للاصناف التي بعضها مع بعض او يذكر بعضها مع بعض ازواج وان اصحاب الميمنة الذين يؤتون صحائفهم بايمانهم واصحاب المشئمة الذين يؤتونها بشمائلهم او اصحاب المنزلة السنية واصحاب المنزلة الدنية من قولك فلان مني باليمين وفلان مني بالشمال اذا وصفتهما بالرفعة عندك والضعة وذلك لتيمنهم بالميامن وتشأمهم

المطلب الثالث في بيان اصناف الناس واحوالهم في الجنة والقيمة

بالشمائل ولتفاؤلهم بالسانح وتطيرهم من البارح ولذلك اشتقوا لليمين الاسم من اليمن وسموا الشمال الشؤمى وقيل اصحاب الميمنة واصحاب المشأمة اصحاب اليمن والشوم لان السعداء ميامين على انفسهم بطاعتهم والاشقياء مشائيم عليها بمعصيتهم وقيل يؤخذ باهل الجنة ذات اليمين وباهل النار ذات الشمال وان السابقين المخلصون الذين سبقوا الى ما دعاهم الله اليه وشقوا الغبار في طلب مرضات الله تعالى وقيل الناس ثلثة فرجل ابتكر الخير في حداثة سنه ثم داوم عليه حتى خرج من الدنيا فهذا السابق المقرب ورجل ابتكر عمره بالذنب وطول الغفلة ثم تراجع بتوبة فهذا صاحب اليمين ورجل ابتكر الشر في حداثة سنه ثم لم يزل عليه حتى خرج من الدنيا فهذا صاحب الشمال انتهى وذكر في تفسير الآية الثانية ان المراد من المقربين السابقون من الازواج الثلثة المذكورة في اول السورة والشيخ كلامه هنا ان المراد من اصحاب اليمين اصحاب الميمنة وبالمكذبين الضالين اصحاب المشأمة وذكر في تفسير الآية الثالثة ما يدل على ان المراد بالذين اصطفينا من عبادنا امة محمد صلى الله عليه وآله من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم الى يوم القيمة وان الضمير في فمنهم ظالم لنفسه راجع الى الذين اي فمنهم ظالم لنفسه بجرم وهو المرجا لامر الله ومنهم مقتصد وهو الذي خلط عملا صالحا وآخر سيئا وسابق من السابقين انتهى وكلام الشيخ الطبرسي ره في الجوامع في الاولى والثانية موافق لما ذكره صاحب الكشاف الا انه لم يذكر من السابقين ولم يذكر ايضا ما ذكره صاحب الكشاف في قوله وقيل الناس ثلثة الخ واما كلامه في تفسير الآية الثالثة فهكذا وعن ابن عباس والحسن ان الضمير للعباد وقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه للعباد واختاره المرتضى ره قال على هذا التعليق سبحانه وراثة الكتاب بالمصطفين من عباده ما ان فيهم من هو ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات وقيل ان الضمير للذين اصطفاهم وروى عن الصادق عليه السلام انه قال الظالم لنفسه منا من لا يعرف حق الامام والمقتصد منا العارف بحق الامام والسابق بالخيرات هو الامام وكلهم مغفور لهم انتهى وقد روى الشيخ الكليني في كتاب الايمان والكفر من كتاب الكافي في باب الكبائر عن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام حديثا تقرير ان الناس على ثلث طبقات اصحاب الميمنة واصحاب المشأمة الى ان قال والسابقون السابقون فهم الانبياء مرسلين وغير مرسلين وان اصحاب الميمنة هم المؤمنون حقا وان اصحاب المشأمة هم اليهود والنصارى وروى ايضا في ذلك الكتاب في باب اصناف الناس عن حمزة بن الطيار انه قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام الناس على ستة اصناف قال قلت اتأذن لي ان اكتبها قال نعم قلت ما اكتب قال اكتب اهل الوعيد من اهل الجنة واهل النار واكتب وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا قال قلت من هؤلاء قال وحشي منهم قال واكتب وآخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم قال واكتب الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا لا يستطيعون حيلة الى الكفر ولا يهتدون سبيلا الى الايمان فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم قال واكتب اصحاب الاعراف قال قلت وما اصحاب الاعراف قال قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فان ادخلهم الله النار فبذنوبهم وان ادخلهم الجنة فبرحمته وعن حمزة بن الطيار ايضا قال قال ابو عبد الله عليه السلام

الناس على ست فرق يؤولون كلهم الى ثلث فرق الايمان والكفر والضلال وهم اهل الوعدين الذين وعدهم الله الجنة والنار المؤمنون والكافرون والمستضعفون والمرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا واهل الاعراف وقد روى ايضا في ذلك الكتاب في باب الضلال عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حديثا يتضمن انه قال فقلت فقد قال الله عز وجل هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن لا والله لا يكون احد من الناس ليس بمؤمن ولا كافر قال فقال ابو جعفر عليه السلام قول الله اصدق من قولك يا زرارة ارأيت قول الله عز وجل خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم فلما قال عسى فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين قال فقال ما تقول في قوله عز وجل الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا الى الايمان فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين ثم اقبل علي فقال ما تقول في اصحاب الاعراف فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين ان دخلوا الجنة فهم مؤمنون وان دخلوا النار فهم كافرون فقال والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين لو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون لكنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الاعمال وانهم لكما قال الله عز وجل فقلت امن اهل الجنة هم ام من اهل النار فقال اتركهم حيث تركهم الله قلت افترجئهم قال نعم كما ارجاهم الله ان شاء ادخلهم الجنة برحمته وان شاء ساقهم الى النار بذنوبهم ولم يظلمهم فقلت هل يدخل الجنة كافر قال لا قلت فهل يدخل النار الا كافر قال فقال لا الا ان يشاء الله يا زرارة انني اقول ما شاء الله وانت لا تقول ما شاء الله اما انك ان كبرت رجعت وتحللت عنك عقدك وروى ايضا فيه في باب المستضعف عن زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن المستضعف فقال هو الذي لا يهتدي حيلة الى الكفر فيكفر ولا يهتدي سبيلا الى الايمان لا يستطيع ان يؤمن ولا يستطيع ان يكفر فهم الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم وعنه قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن المستضعف فقال هو الذي لا يستطيع حيلة يدفع بها عنه الكفر ولا يهتدي بها الى سبيل الايمان لا يستطيع ان يؤمن ولا يكفر قال والصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان وعن عمر بن ابان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين فقال هم اهل الولاية فقلت اي ولاية فقال اما انها ليست بالولاية في الدين ولكنها الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة وهم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكفار ومنهم المرجون لامر الله وعن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف وعن علي بن سويد عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال سألته عن الضعفاء فكتب الي الضعيف من لم ترفع اليه حجة ولم يعرف الاختلاف فاذا عرف الاختلاف فليس بضعيف وروى فيه ايضا في باب المرجون لامر الله عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل وآخرون مرجون لامر الله قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا في الاسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار فهم على تلك الحال اما يعذبهم واما يتوب عليهم وروى ايضا فيه في باب اصحاب الاعراف عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال الحديث الى ان قال

في بيان حال اصحاب الاعراف وروى عن رجل قال قال ابو جعفر عليه السلام الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فاولئك قوم مؤمنون يحدثون في ايمانهم من الذنوب التي يعيبها المؤمنون ويكرهونها فاولئك عسى الله ان يتوب عليهم انتهى وقال الشيخ الصدوق ابن بابويه في الفقيه في باب حال من يموت من اطفال المؤمنين روى ابو زكريا عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا مات طفل من اطفال المؤمنين نادى مناد في ملكوت السموات والارض الا ان فلان بن فلان قد مات فان كان مات والداه او احدهما او بعض اهل بيته من المؤمنين دفع اليه يغذوه والا دفع الى فاطمة عليها السلام تغذوه حتى يقدم ابواه او احدهما او بعض اهل بيته فتدفعه اليه وفي رواية الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى يدفع الى ابراهيم وسارة اطفال المؤمنين يغذوانهم بشجرة في الجنة لها اخلاف كاخلاف البقر في قصر من درة فاذا كان يوم القيمة البسوا وطيبوا واهدوا الى آبائهم فهم ملوك في الجنة مع آبائهم وهو قول الله تعالى والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم وفي رواية ابي بكر الحضرمي قال قال ابو عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم قال قصرت الابناء عن اعمال الآباء فالحق الابناء بالآباء لتقر بذلك اعينهم وسأل جميل بن دراج ابا عبد الله عليه السلام عن اطفال الانبياء عليهم السلام فقال ليسوا كاطفال الناس وسأله عن ابراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وآله لو بقي كان صديقا نبيا قال لو بقي كان على منهاج ابيه عليه السلام وقال ايضا باب حال من يموت من اطفال المشركين والكفار روى وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام قال قال علي عليه السلام اولاد المشركين مع آبائهم في النار واولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة وروى جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم وقال عليه السلام يؤجج لهم نار فيقال لهم ادخلوها فان دخلوها كانت عليهم بردا وسلاما وان ابوا قال الله عز وجل لهم هو ذا انا قد امرتكم فعصيتموني فيأمر عز وجل بهم الى النار وفي رواية حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كان يوم القيمة احتج الله عز وجل على سبعة الطفل والذي مات بين النبيين والشيخ الكبير الذي ادرك النبي صلى الله عليه وآله وهو لا يعقل والابله والمجنون الذي لا يعقل والاصم والابكم كل واحد منهم يحتج على الله عز وجل قال فيبعث الله عز وجل اليهم رسولا فيؤجج لهم نارا فيقول لهم ربكم يأمركم ان تثبوا فيها فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما ومن عصى سيق الى النار انتهى واقول وانت بعد ما تذكرت ما نقلنا من الآيات والاخبار يظهر لك بيان اصناف الناس وبيان احوالهم في القيمة اما بيان الاحوال فظاهر حيث يظهر من تلك الآيات والاخبار المنقولة حالة كل صنف من تلك الاصناف المذكورة وان مآلهم ومرجعهم يوم القيمة الى ماذا وان كانت حالاتهم وكيفيات حالات اهل الوعد والوعيد من اهل الجنة والنار ودرجاتهم ودركاتهم مختلفة ومتفاوتة بحسب تفاوت مراتبهم كما دل عليه آيات واخبار غير ما نقلنا واما بيان

اتبعتهم ذريتهم

وشيخ هرم

الاصناف فلان مانقل من حديث حمزة بن الطيار ريدل عليه ان جميع الناس على ستة اصناف صنفان منها اهل الوعد والوعيد من اهل
الجنة والنار والاصناف الاربعة الباقية هم الباقية من الناس كما نقله عليه السلم في ذينك الحديثين والحديث الثالث ناطق بان
تلك الاصناف الستة باجمعهم تؤول باعتبار الى ثلثة اصناف اهل الايمان واهل الكفر اللذين هما من اصحاب الجنة والنار واهل
الضلال الذين يجمعون تلك الاصناف الاربعة الباقية وكان مفاده ان اهل الضلال بين الايمان والكفر منزلة ومرتبة
كما هو راي بعض المتكلمين ودل عليه حديثا زرارة وحديث عمر بن ابان وتلك المرتبة المتوسطة تسمى بالضلال حيث ان اهل
المرتبة لا يستطيعون حيلة الى الكفر ولا يهتدون سبيلا الى الايمان فليسوا بالمؤمنين ولا بالكافرين بل هم من اهل الضلال الذين لم يهتدوا
سبيلا الى الايمان وعدم الاهتداء اليه ضلال وهذا كما ترى مبني على ان معنى الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان جميعا كما
عرفه بعض المحققين وذلك انه لا يكفي التصديق بالقلب وحده لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم حيث سماهم الله تعالى جاحدين
اي كافرين مع اثبات التصديق القلبي لهم وكذا لا يكفي الاقرار باللسان وحده لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين حيث انه تعالى في هاتين الايتين اثبت لهم
الاقرار باللسان ونفى عنهم الايمان فانه على هذا التقدير ان يكون معنى الايمان هو مجموع التصديق بالقلب والاقرار باللسان
يظهر كون اهل تلك المرتبة غير مؤمنين وكذا هو مبني على ان يكون معنى الكفر المقابل للايمان اعم من الجحود وما يضاد الايمان اعني التكذيب
فانه على هذا التقدير يظهر كون اهل تلك المرتبة غير كافرين ايضا لا ان يكون معناه اعم مما هو عدم الايمان عما من شانه ذلك
كما عرفه بعض المتكلمين فانه على هذا التقدير يصدق على كثير من الاصناف الاربعة الذين هم اهل تلك المرتبة اسم الكافر كما
ان نفى عنهم في تلك الاحاديث المذكورة اسم الكافر وبالجملة فهذه الاصناف الثلثة التي تؤول اليها تلك الاصناف الستة كما
ذكر في ذلك الحديث وليست هي تلك الاصناف الثلثة المذكورة في تلك الايات الثلث المتقدمة بل المذكور في تلك الايات
انما هو بيان صنفين من تلك الاصناف الستة او الثلثة وذانك الصنفان انما هما اهل الوعد والوعيد من اهل الجنة والنار
وقد قسما الى الازواج الثلثة والاصناف الثلثة ايضا اي انه قسم صنف المؤمنين الى صنفين اما في الاية الاولى فقسما الى
السابقين واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة واما في الاية الثانية فالى المقربين واصحاب اليمين والمكذبين الضالين واما في
الاية الثالثة فالى السابق بالخيرات والظالم لنفسه والمقتصد بناء على ان يكون الضمير في قوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه راجعا الى قوله
عبادنا في قوله الذين اصطفينا واريد بهم مطلق امة محمد صلى الله عليه واله واما الحديث المروي عن الصادق عليه السلم في تفسير
الاية فهو لما كان مفاده على ارجاع الضمير الى احد المذكورين لكن مع بيان معنى تلك الاصناف الثلثة من جملة ذرية محمد صلى الله عليه واله

واهل جنته فهذا يرجح السابق اليه حيث لم يفد ايضا تقسيما لمطلق المؤمنين والكافرين الى تلك الاصناف الثلث مع بيان معنى تلك
الاصناف في ال محمد بحيث يشمل المعصومين منهم وغير المعصومين ولما كان مفاده على ارجاع الضمير الى الذين اصطفينا واراد خصوص ال محمد
منهم فهو يكون تقسيما لخصوصهم الى تلك الاصناف الثلثة وبيان معناها فيهم لا تقسيما لمطلق المؤمنين والكافرين وبالجملة فالمستفاد من تلك الايات
الثلث ان الاثنين الاوليين مطلقا والاية الثالثة على التقدير الاول ان المراد بالسابقين الذين وصفوا بالمقربين في الاية الاولى هم
المقربون في الاية الثانية والسابق بالخيرات في الاية الثالثة وكذا المراد باصحاب الميمنة في الاية الاولى على كل معنى من المعاني المذكورة المقربون هم
اصحاب اليمين في الاية الثانية والمقتصد بالخيرات في الاية الثالثة وكذا المراد باصحاب المشأمة في الاية الاولى على اي معنى اريد بهم المكذبون الضالون
في الاية الثانية والظالم لنفسه في الاية الثالثة وكذا المستفاد من حديث اصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلم ان السابقين هم الانبياء
مرسلين وغير مرسلين وان اصحاب الميمنة هم المؤمنون حقا وان اصحاب المشأمة هم اليهود والنصارى او تفسير لما ذكر في الايات الثلث حيث يظهر منه
ان السابقين المقربين الذين هم السابقون في الخيرات هم الذين يكونون متبوعين في الخيرات والمتقرب اليه وانهم هم الانبياء مرسلين او غير
مرسلين بل الاوصياء ايضا في كل امة فانهم ايضا متبوعون بالقياس الى سائر الامة وان اصحاب الميمنة واصحاب اليمين والمقتصد هم المؤمنون
حقا الذين كانوا تابعين للانبياء والاوصياء عليهم السلم في حياتهم او مطيعين لهم وان اصحاب المشأمة والمكذبين المتبوعين والضالين عن
الصراط المستقيم غير المطيعين لهم فما اراد به وهو اعني هم اليهود والنصارى حيث انهم كانوا كذلك وكان ذكر خصوص اليهود والنصارى
على سبيل المثال والمراد مطلق المكذبين الضالين سواء كانوا هم اليهود والنصارى ام غيرهم وسواء كانوا من امة محمد صلى الله عليه واله
ام من امة موسى وعيسى على نبينا وعليهما السلم او من الامم السابقة وحيث عرفت ذلك ظهر لك بيان تقسيم اهل الوعد والوعيد من اهل الجنة
والنار الى تلك الازواج الثلثة والاصناف الثلثة وبيان المراد من تلك الاصناف وظهر لك ان ما ذكره صاحب الكشاف في قوله وقيل
الناس ثلثة فرجل ابتكر الخير او يمكن حمله على ما ذكر حيث انه يمكن ان يحمل الرجل الذي ابتكر الخير في حداثة سنه ثم داوم عليه حتى خرج من الدنيا
على من كان معصوما عن الذنوب ولا خفاء في انه هو النبي او وصيه السابق الى الخيرات والى ما دعاه الله تعالى المقرب عنده تعالى وكذا يمكن
ان يحمل الرجل الذي ابتكر عمره بالذنوب وطول الغفلة ثم تراجع بتوبة على الذي اقر بنبيه ووصي نبيه الا انه عمل عملا غير صالح لغفلته
ولما دعاه اليه هواه ثم ادركته التوبة وخرج بذلك عن الضلال الكثير من امم الانبياء عليهم السلم وكذا يحمل الرجل الذي ابتكر الشر في حداثة
سنه ثم لم يزل عليه حتى خرج من الدنيا على الذي كان مكذبا لنبيه ووصي نبيه ضالا عن طريق الهدى حتى خرج من الدنيا وكذلك يمكن ان يحمل
على ما ذكرنا ما يظهر من كلام بعضهم في وجه تقسيم اهل الجنة والنار الى تلك الازواج الثلثة حيث قال ان الانسان اما كامل في علمه وعمله جميعا
فهو السابق المقرب واما كامل في احدهما ناقص في الاخر فهو من اصحاب اليمين واما ناقص فيهما جميعا فهو من اصحاب الشمال الا انه ينبغي حمله على

العلم او العمل لاصحاب اليمين على ما كان ادون من كمال العلم او العمل للمقربين وهذا الذي ذكرناه انما هو بيان تقسيم اهل الجنة والنار الى
الاقسام الثلثة واما بيان تقسيم غيرهم الى الاقسام الاربعة الباقية فيظهر مما ذكرنا من الاحاديث الدالة عليه مع توضيح كل صنف منها فلا نطيل
الكلام بشرحه ثم انه لبعض الفضلاء المعاصرين كلام في ذكر اصناف الامم وتفصيل عواقب احوالهم لا باس بنقله قال اعلم ان الناس
اولا قسمان احدهما من له صحة من العقل والتميز حيث يميز بينهما بين الحسن والقبيح ويعلم الخير من الشر ويفرق بين المدح والذم ويدرك
الثواب والعقاب فهؤلاء اصحاب التكاليف العقلية والشرعية وما يترتب عليها من المدائح والمذام والمثوبات والعقوبات وان اختلفت
درجاتهم في العقول بحسب اختلافهم في المراتب وثانيهما من لا يفرق بين الخير والشر ولا يعرف الشر من الخير كالاطفال والمجانين والبله فهم مشاركون
سائر انواع الحيوان الذين جبلوا جبلة انما تعلق ذواتهم ولا ربوب ولا انهم اعرف شيئا فشيئا او درهم ليس لهم هم الا ما يهتدون به قوام الحياة
الا ما اقتضته طبائعهم الحيوانية من الاكل والشرب والملاهي والملاعب فقد سقط التكليف عن هؤلاء القوم ولا ينبغي ان يسمى القوم
وهم يسمون بالمستضعفين فاما المكلفون فينقسمون اولا الى ازواج ثلثة السابقون واصحاب اليمين واصحاب الشمال لانهم اما ان امنوا بالله
وحده لا شريك له ولانبيائه وخلفائه عليهم السلم ومع هذا هم من اهل العقول الزكية والافهام المنيفة وقد حصلوا انواعا من العلوم الحقة
وكشفوا الحقائق من المعارف اليقينية كل على قدر ما له من الكمال ولياقة شانه ومع هذا قد تحلوا بمكارم الاخلاق الحميدة وكملوا
بكل الافعال الجميلة وتزينوا بزي التقوى من المعاصي والخصال الرذيلة بحيث قد خلعوا من اثار الطبيعة بالكلية فاولئك المقربون
السابقون الى اعلى درجات الجنة المكرمون من الله تعالى بالروح والريحان وان امنوا واحسنوا وتخلقوا بالاعمال الصالحة وتخلقوا
بمحاسن الاخلاق العادية المتوسطة بين الاطراف اللائقة بكمال الاشراف الا انهم لم يبلغوا في العقل والعمل درجات الاولين فاولئك
اصحاب اليمين وان كفروا وانكروا وجحدوا والحدوا واشربوا في قلوبهم حب الدنيا واتخذوا الههم متابعة الهوى وركبوا في مهوى الجهالة
وتاهوا في بيداء الضلالة واخلدوا في مصارع الدنيا والخسارة فاولئك اصحاب الشمال فهؤلاء اصول الازواج ثم تتفرع هذه بعضها
بعض فيحصل ازواج اخرى وذلك لان الذين امنوا وعملوا انما يكون منهم عدول في العلم والعمل عن حدود الاوساط اما تفريطا او افراطا
فان كان ذلك على وجه مكابرة لارادة الله تعالى وجحود للحق فهؤلاء يلحقون بالكافرين لامتناع اجتماع الاذعان بالشيء والجحود له فان لم يكن
على وجه المكابرة والجحود بل انما هو من غلبة النفس الامارة بالسوء وسلطان الشيطان الرجيم فان غلبت حسناتهم سيئاتهم بان تكون اكثر
منها وافضل فسترد عليهم وتمحو عنهم فحب والطيب لان الحسنات يذهبن السيئات او بان تركوا السيئات بعد ذلك وذكروا الله
فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات لان التوبة والانابة تنقلب وزادت
تقدم فيما تقدم ان البعد من احد المتقابلين لا يكون الا بالقرب من الاخر فمن هجر الشيطان والعصيان والنيران فقد تقرب الى الرحمن

دار رضوانه والجنان فهذان الزوجان يلحقان بالمؤمنين المخلصين او بان اعترفوا بذنوبهم واستحيوا من الله تعالى لتقصيرهم ولم يكونوا
تابوا بعد فهؤلاء ايضا قريب من السابقين عسى الله ان يتوب عليهم ان الله غفور رحيم لان الاعتراف بالذنب والحياء لا يكون الا من
ندامة واسف فلا يبعد ان يقوم مقام التوبة وان غلبت سيئاتهم حسناتهم باحد الوجوه الثلثة فهؤلاء مرجون لامر الله اما يعذبهم لكون
ايمانهم في غاية الضعف بحيث تتاثر نفوسهم من كل سيئة وتهوي اليها وتلتصق بها كالثوب الخشن الذي يسرع اليه الدرن ويشتد فيه
الوسخ فيتعذر رفعه او كان ايمانهم قويا الا انهم اقترفوا اعمالا سيئات فركبت انفسهم واشتد لصوقها بها كمراة صقيلة وقعت في طين مدة
طويلة فصدئت جدا فهذان لا محالة محتاجان الى تطهير شديد ومبالغة في التغسيل والتصقيل بقدر الوسخ وشدة اللصوق واما يتوب
عليهم ان لم يكن الضعف ولا الرسوخ بتلك المرتبة فيطهر باداعة في الغسل والمسح وبالجملة فهؤلاء يرجون امرا الا ما ترد لم نعذبوا
مدة قليلة ان بالذين غلبت حسناتهم لان حسنات الايمان حسنة تغلب كل سيئة لان الاعتقاد يتعلق بجوهر الروح والعمل والاخلاق
والافعال اشياء تلحق من خارج وتلحق بالمرجئين قوم من اهل العقول وحدوا الله وخلعوا عبادة من يعبد من دونه لكنهم في النبوة
او في شيء من سائر الاصول على شك لا ينكرونه فيكونوا كافرين ولا يعرفونه فيكونوا مؤمنين اما بسبب شبهة عرضتهم كاكثر عوام المخالفين
وضعفائهم واما لان الدعوة لم تبلغهم لكونهم في اقاصي البلاد او بلغتهم لكنهم ليسوا من اولي الالباب المستقلة في الهدى ولا يستطيعون
الخروج الى تحقيق الحق من الاديان كاكثر نسائهم وفقرائهم فهؤلاء لما كانوا بحيث لو ازيل عنهم الشبهة ووصلوا الى الحق امنوا به فهم
من يدركهم النبي ويكونون مع المؤمنين وان كانوا من جحدوا الحق وانكروه فمن تخلد في السجن وهؤلاء من حيث ابهام مالهم يلحقون
بالمؤمنين ومن حيث ضعف احوالهم بالمستضعفين ويقرب من حال هؤلاء حال كثير من اهل الكفر والضلال ايضا الذين ولو كانوا ايضا
منكرين الا ان ذلك ليس بعناد لهم وجحود في قلوبهم بل انما هو لاعتقادهم تقوية او لابهام والتباس الحق عليهم وضعف عقولهم
من الاجتهاد في بلوغه فامرهم ايضا موقوف حتى يميز الله الخبيث من الطيب وان تساوت حسناتهم وسيئاتهم فهم اصحاب الاعراف وهو سور
بين الجنة والنار باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب فاولا يترجح لهم احد الطرفين فلا محالة يرجعون في الحد المشترك بينهما حتى
ان يحصل لاحدهما رجحان من عفو وشفاعة او حط او زيادة فيلحقون باحدهما واما غير المكلفين المستضعفين من الاطفال والبله والمجانين
فهؤلاء ايضا لما كانوا بحيث لو قووا او بلغوا التكليف امنوا او الحدوا فلهم في عالم البرزخ المتوسط بين هذه النشاة والدار الاخرة
والنشاة العليا العقلية ترقيات في العقل والفهم كرتبة الصبيان في ذلك بحسب ترقيهم في ابدانهم ونموها ... ولذا
لم يبلغوا بعد حد عقول الرجال واكتساب العلوم حتى اذا كانت القيمة وامتاز الاخيار من الاشرار التحقوا في الجنة بمن تبعوه من الاباء
من الابرار ولئن لم يكونوا مؤمنين بعد ذلك ايضا فيلحقون ... بابائهم ... في عذابهم وورد في الاخبار عن اهل البيت

الاخيار صلوات الله عليهم اختلاف في احوالهم لما ليس هنا مقام ذكرها ولعلك تقول لا تطيل هذا انتهى كلامه وانا اقول لك لا يخفى عليك ان هذا
الفاضل وان بذل جهوده في تفصيل اصناف الامم وحصرها وبيان حال كل قسم وصنف الا انه لم يعطف ما ذكره تاملا ونظرا لا كل
ذلك على من تامل ونظر في الاخبار الواردة في هذا المطلب والله اعلم بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل ثم انه لا يخفى عليك انه قد ورد
في الشرع آيات كثيرة واخبار عديدة دالة على خلود اهل الجنة في الجنة ولذاتها ونعيمها دائمة بابدها وكذا على خلود اهل النار
في النار ولذة الجحيم والآلام وشرورها دائمة بابدها ولا خلاف لاحد من المسلمين في الاول والذي وقع الخلاف بينهم في الثاني قال المحقق الطوسي
في التجريد والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص
بالكافر وقال الشارح القوشجي في شرحه اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد والذي
لم يصل اليه الحق ذهب الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة
من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا الكفار في عهد النبي صلى الله عليه وسلم الذين
قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا من الاخرين معاندين بل منهم من اعتقد الكفر مع بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع
وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ
والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين عن الدين واما اطفال المشركين فلحقوا بهم في
العمومات ولما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال هم في النار حين سالته خديجة رضي الله عنها عن حالهم وقالت المعتزلة لا يعذبون اذ لا ذنب
لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما روي في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما عذاب صاحب الكبيرة فهل هو منقطع ام لا فذهب اهل
السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب
وهو باطل بالاتفاق واما بالعكس وهو المطلوب لانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله تعالى مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه
وهو قبيح عقلا والسمعيات التي تمسك بها المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها متأولة اما بتخصيص العمومات
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد بدوام العقاب
دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع انتهى كلامه ولسنا نحن في هذا المقام بصدد تحقيق هذا الخلاف بل بصدد تحقيق ان الخلود في شان
من حكم بخلوده في الجنة او في النار هل هو ممكن ام لا وعلى تقدير الامكان فالسبب الموجب له ما هو والحكمة والمصلحة فيه ما هي اذ قد يتوهم

لزم الخلود

ان الخلود امر غير ممكن بالذات لانه يستدعي زمانا غير متناه ووجود الزمان الغير المتناهي غير ممكن حيث ان البرهان
يبطل وجود غير المتناهي مطلقا كبرهان التطبيق يبطل وجود الزمان الغير المتناهي ايضا وبيان ذلك انه قد تقرر عند
ان الحكماء والمتكلمين ان برهان التطبيق انما يجري في استحالة لا تناهي الامور الموجودة معا المترتبة في الوجود لامكان التطبيق
فيها ولا يجري في غير ذلك فلذا قالوا بجواز لا تناهي الامور التي توجد معا لكن لا ترتيب فيها كالنفوس الناطقة وكذا بجواز
لا تناهي الامور المتعاقبة المترتبة في الوجود الغير المجتمعة في الوجود كالحركات الفلكية والازمنة المترتبة فيها بناء على عدم
امكان جريان برهان التطبيق في هذين القسمين بزعمهم ولذا قالوا بلا تناهي النفوس الناطقة وكذا بقدم العالم زمانا
الا ان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهي الامور المجتمعة في الوجود المترتبة فيه وكذا على استحالة لا تناهي القسمين الباقيين ايضا بناء
على امكان التطبيق فيهما ايضا ولو على سبيل الاجمال والوجه العقلي الكلي فلذا قالوا بامتناع القدم الزماني فعلى مذهبهم وهو
الحق كما تقرر في موضعه فكما يبطل وجود الزمان الغير المتناهي في جانب الازل كذلك يبطل وجوده في جانب الابد
فمن اين يمكن الخلود الموقوف على وجود الزمان الغير المتناهي في طرف الابد وكذلك قد يتوهم ان الخلود في النار كالبقاء
ودوام العقاب في العذاب وتزايدهما الى ما لا نهاية له لا حكمة فيه ولا مصلحة فان العذاب والعقاب لا يكون الا تشفيا
والتشفي لا يدوم على طبيعته فان لكل موجود غاية لا بد ان يصل اليه وقد ما يمنع ان الرحمة الالهية وسعت كل شيء كما قال
جل وعلا عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم بآياتنا
يؤمنون وتمنع ان البارى جل شانه كما انه لا ينفعه الطاعة ولا تضره المعصية كذلك لا يضره الثواب ولا ينفعه العقاب وتمنع
ان العقاب الدائم لا منفعة فيه لاحد ولا خير بل هو شر محض وهو لا يمكن ان يصدر عن الخير المحض والجواد المطلق والفياض
على الاطلاق وهذا التوهم عند كثير ممن يدعون الكشف قد صار قويا بحيث كان منشا لعدولهم عن ظاهر الشرع المبين الناطق
بخلود اهل النار في النار ودوام عذابهم وعقابهم فقال بعضهم ان الكفار وان كانوا خالدين في النار الا ان عذابهم وعقابهم
منقطع كما نقل عن بعض الكاشفين منهم انه قال يدخل اهل الدارين فيها السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون
فيها بالاعمال ويخلدون فيها بالنيات فياخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل
لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تالموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم
فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان
طبايعهم تقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالمنتن والمحرور من الانسان يتالم بريح المسك

فاللذات نافعة لملايم والآلام لنفرته وينقل عن بعضهم انه جعل لفظ العذاب ماخوذا من العذوبة لان العذب من الطعام والشراب
الذي يعذب لعنة كل شيء وقال بعضهم بخروج اهل النار عن النار وانقطاع عذابهم حينا كما ينقل عن صاحب الفتوحات المكية
انه نقل عن بعض اهل الكشف انه قال انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى في النار احد من الناس البتة وتبقى ابوابها تصطفق وينبت
في قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلا يملؤها وقال بعضهم باحتمال القولين اي القول الاول والثاني كما ينقل عن القيصري انه قال
في شرحه للفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته
وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابدا وليس ذلك المقدار
من العذاب ايضا الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره
فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى ثم انك حيث عرفت
ما ذكرنا ظهر لك ان هنا توهمين ينبغي رفعهما حتى ينفع المقصد فنقول اما بيان رفع التوهم الاول منهما فهو انك قد سمعت
غير مرة فيما تلونا عليك سابقا انه كما ان مكان الآخرة ليس من جنس مكان الدنيا كذلك زمانها ليس من جنس زمان الدنيا كما قال تعالى
وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون وقال في يوم كان مقداره خمسين الف سنة فلا امتناع في ان يكون غير متناه اذ ليس
يعلم انه يمكن فيه التطبيق والتضايف والمسامتة والتزاحم ونحو ذلك حتى يمكن اجراء براهين ابطال عدم التناهي فيه كما في زمان
الدنيا سواء قلنا بجريانها في الامور المترتبة المتعاقبة غير المجتمعة ايضا كما هو عند المتكلمين او لم نقل بجريانها كما هو عند الحكماء وحيث
اخبر المخبر الصادق بالخلود وهو ممكن عند العقل كما ذكرنا وجب التصديق به واما بيان رفع التوهم الثاني فهو وان سبقت منا اشارة
اليه في الفصول والابواب المتقدمة الا انا نبادر باعادة الكلام فيه لزيادة التوضيح فنقول اعلم ان السبب لخلود اهل الجنة
في الجنة ودوام ثوابهم فيها انما هو دوام ما هو سبب لذلك اي دوام ما كسبوا في الدنيا من الاعتقادات الحقة والمعارف الالهية و
العلوم الربانية والايمان بالله وملائكته ورسله وكتبه وباليوم الآخر وبالجملة كل ما هو كمال النفس الناطقة بحسب قوتها النظرية وكمال
لها كيف وكذا دوام ما كسبوا في الدنيا من الملكات الحسنة والاخلاق الفاضلة والهيآت الجيدة وبالجملة كل ما هو كمال لها بحسب
قوتها العملية وكان ملكة راسخة فيها وبيان ذلك ان تلك العلوم والاعتقادات لما كانت كمالات للنفس بذاتها ومن مقتضى ذاتها
وجوهرها وكانت راسخة فيها لم تنفك عنها وكانت باقية ببقاء النفس التي المفروض بقاؤها ابدا وكذلك تلك الملكات والهيآت
بدنية وحاصلة للنفس من جهة تكرار الافاعيل البدنية الا انها ايضا لما كانت مناسبة لجوهر النفس ملائمة لها غير غريبة عن ذاتها فاذا
كانت ملائمة لها وكانت مع ذلك راسخة فيها ولم يكن هناك مضاد لها ولا سبب يزيلها عن جوهر النفس كما هو المفروض كانت هي

ايضا

ايضا دائمة بدوام النفس لازمة لها باقية معها واذا كانت تلك الاعتقادات والملكات الخالدة موجبة لحصول الثواب كما دل عليه
الآيات والاخبار فنقول لو كان الثواب عبارة عن تلك العلوم والاعتقادات الحقة وعن تلك الهيآت والملكات
الفاضلة التي تصورت بصورة الثواب وتجسمت بها كما هو على القول بتجسيم الاعمال والاعتقادات وهو ظاهر كثير من الآيات
والاخبار كما تقدم ذكره فلا شك انه يكون دائما بدوام تلك العلوم والملكات لانه لازم لها وصورة لها غير منفكة عنها ويكون
وجه الحكمة في دوامه ايضا ظاهرا لما اشرنا اليه ولو كان الثواب عبارة عن امر مبتدء من خارج وارد على المحسن ووصول نعمة
كما هو ظاهر كثير من الآيات والاخبار الا ان ذلك ايضا لازم حيث كان الثواب في مقابلة تلك الاعتقادات والملكات التي هي دائمة
بدوام النفس باقية ببقائها وجب في الحكمة المتعالية الالهية ان يكون هو ايضا دائما كدوام ما هو بازائه لان السبب اذا كان دائما
وجب ان يكون مسببه ايضا دائما مثله ولانه لو لم يكن كذلك لزم الظلم تعالى الله عن ذلك وايضا ان ذلك ايضا موعده وخلف
الوعد عليه تعالى قبيح عقلا وشرعا ويدل على ما ذكرنا آيات كثيرة كقوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان
لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله
فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم وكقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه
الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري
من تحتهم الانهار في جنات النعيم دعويهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين وكقوله تعالى
للذين احسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون الى غير ذلك من الآيات والاخبار
واذا عرفت انه لما كان ايمان المؤمنين الراسخ في قلوبهم دائما وكذا ملكاتهم الفاضلة دائمة وجب ان يكون الثواب الذي هو
بازاء ذلك دائما مثله دائما حيث كان في نياتهم الراسخة في قلوبهم انهم لو خلدوا ابدا لثبتوا على الايمان والعمل الصالح
دائما كان مقتضى الحكمة المتعالية ايصال الثواب اليهم دائما وحيث علمت ذلك فاعلم ان السبب في خلود اهل النار في النار
ودوام عذابهم فيها انما هو دوام سبب ذلك ايضا حيث ان ما كسبوه في الدنيا بسوء اختيارهم من جهة قوتهم النظرية من الآراء
الفاسدة والعقائد الباطلة الراسخة في نفوسهم المستحكمة في قلوبهم كالشرك والكفر بالله وباليوم الآخر وبرسله وملائكته وكتبه
سواء كانت تلك الاعتقادات الراسخة بمحض العناد والجحود مع يقينهم بخلافها كما هو في حق بعضهم او مستندة الى تقليد آبائهم
واسلافهم وعلمائهم كما في حق بعض آخرين منهم او مستندة الى ظن او شبهة كما في بعض منهم وكذا من جهة قوتهم العملية من الملكات
الرذيلة والهيآت الردية والاخلاق القبيحة الذميمة مع تفاوت مراتبهم فيها ايضا كما انها سبب لدخولهم في النار وحلول
العقاب لهم على ما دلت عليه الآيات والاخبار كذلك هي لخلودها ودوامها سبب لخلودهم في النار ودوام عذابهم وعقابهم

كما دلت عليه الآيات والأخبار أيضا لأن دوام السبب يستلزم دوام المسبب أما دوام تلك العقائد والآراء الباطلة فلأنه
إنها لما كانت حاصلة للنفس بذاتها ومن دخل جوهرها كأنها صورة لها وكانت راسخة فيها فهي لا تكون زائلة عنها بل تكون
باقية ببقائها وأما دوام تلك الملكات والهيئات الرذيلة فلأنها وإن كانت حاصلة للنفس من خارج أي من جهة تكرر
الأفاعيل البدنية وفرض أنها لم تكن زائلة بزوال مبدئها القريب وهو البدن وأفاعيله وكذا بمرور الدهور إذ لم
يحصل لها ما يدفعها إلا أنها لما كانت ملائمة لتلك العقائد التي رسخت في نفوسهم وتقررت هي بها مرتبطة بها كمال
الارتباط فلا تكون نفوسهم الخسيسة هذه مستعدة لزوالها عنها بل مستعدة لاستثباتها فيها وقيامها بها وثباتها ما دامت
تلك النفوس باقية فلذا تكون دائمة خالدة كدوام عقائدهم وآرائهم الباطلة نعم لو كانت النفس مستعدة لزوالها
عنها كنفوس الفساق من المؤمنين الذين رسخت في نفوسهم الآراء الحقة والعقائد الدينية ومع ذلك اكتسبوا الأخلاق
الذميمة وعملوا الأفعال القبيحة حيث إنها غريبة عن جواهر نفوسهم لعدم مناسبة تلك الملكات لتلك العقائد وعدم ارتباط
بينها لما أمكن زوالها عنها بمر الدهور وكذا بالتصفية بمستقل العذاب والعقاب فلذا ورد في الشرع الشريف ما يدل على عدم
خلود الفساق من المؤمنين الموحدين في النار والعذاب وعلى خروجهم منها ودخولهم في الجنة وحكم به معظم المسلمين لأنه إذا
زالت تلك الهيئة التي هي سبب للعذاب ومع ذلك كانت عقائدهم الحقة التي هي راسخة في نفوسهم وهي سبب للدخول في الجنة
باقية فلا يبقى شك في أنهم يكونون بعد الدخول في النار خارجين عنها إلى الجنة لكن على تفاوت درجاتهم وأحوالهم في ذلك كما
ما إذا لم تزل تلك الهيئة عن النفس كما في نفوس الكفار الذين ليس في نفوسهم استعداد لزوالها عنها وليس هناك سبب يزيلها
عنها فإنهم خالدون في النار وفي عذابها من جهتين إحداهما من جهة العقائد الباطلة المستحكمة في نفوسهم والأخرى من جهة تلك
الملكات والهيئات الراسخة في قلوبهم ولكن كان يختلف أحوالهم في العذاب باختلاف مراتبهم في تلك العقائد والملكات
والهيئات والأفعال والأخلاق حيث كان في نياتهم الراسخة في قلوبهم أنهم لو بقوا أبدا غير النهاية لاستمروا على الشرك والكفر و
العمل غير الصالح أبدا غير النهاية فكانوا خالدين في النار وكان عذابهم فيها أبدا غير النهاية وهذا الذي ذكرنا إنما هو بيان السبب
الخلود وأما بيان الحكمة فيه فهو أنا لو قلنا بأن العذاب هو صورة تلك العقائد والهيئات التي تصورت بتلك الصور كما
على القول بتجسيم الأعمال والعقائد فالحكمة في أصل العذاب وكذا في خلوده ظاهرة حيث إن العذاب هو لازم لها غير
منفك عنها لأنه هو نفس ما اكتسبوه من العقائد والهيئات ورسخت في نفوسهم باقية ببقائها وأما لو قلنا بورود العذاب عليهم
من خارج كما هو على القول الآخر فكذلك أيضا لأن السبب إذا كان دائما ولم يكن منفكا لم يخرج السبب عن السببية وهو خلاف
مقتضى الحكمة المتعالية وأيضا لا يخفى أن الله تعالى بعنايته الأزلية وحكمته الكاملة التامة وبقضائه الأزلي قدر تكليفا فأمر

العباد

العباد بالطاعة ونهاهم عن المعصية لكونهما لطفا واجبا وكذا وعدهم الثواب على الطاعة وأوعدهم بالعقاب على المعصية لكونهما
أيضا لطفا واجبا لأن فيهما ترغيبا للعباد في الطاعة وتزهيدا لهم عن المعصية وكذا لزم الوفاء بالوعد لطفا وجب والإخلاف
قبيح لكن الوفاء بالوعيد حسن إذ هو حقه تعالى بالنسبة إلى العاصين وفيه إظهار عدله تعالى وخلافه خلاف مقتضى العدل خلاف مقتضى الحكمة
المتعالية نعم إنه حيث كان حقه تعالى على العاصين جاز إسقاطه والعفو عنه لكن بالنسبة إلى من كان مستحق العفو والتفضل كالمؤمنين
الذين يستحقون بإيمانهم إسقاط العقاب عنهم والتفضل عليهم ويستوجبون لذلك بالتوبة أو الشفاعة أو نحو ذلك لكون العفو
حسنا حينئذ وأما بالنسبة إلى من لم يستحق ذلك ولم يستوجبه فالعفو عنه وإسقاطه ليس بحسن بل هو خلاف مقتضى العدل إذ لو عفى الله تعالى
عن الكافرين الذين هم غير مستوجبين للعفو والتفضل وأسقط العقاب عنهم إما بعدم إدخالهم في النار أصلا أو بإدخالهم فيها مدة
ثم إخراجهم منها بعد ذلك وإدخالهم في الجنة لجاز أن يحتجوا في الآخرة ويقولوا يا ليتنا كنا في الدنيا نزيد في المعصية وفي العتو
والفساد والطغيان والعناد إذ كان فيه مع قضاء وطرنا في اللذات والشهوات التي في المعاصي حصول ثواب في الآخرة ولجاز
أن يتمنى المؤمنون أيضا ويقولوا يا ليتنا كنا كافرين في الدنيا إذ كان جزاؤهم هذا الجزاء الذي للكافرين فلم كنا نتعب أنفسنا
بترك الشهوات واللذات التي في المعاصي وأيضا يمكن أن يكون الحكمة في خلود الكفار في النار وفي عدم انقطاع عذابهم فيها أن في
ذلك إكمال رحمة الله تعالى على المؤمنين وإتمام خلودهم في الراحة إذ النعمة إنما تعرف قدرها ويتلذذ بها إذا كان هناك ما
يقابلها من العذاب والنقمة وكل راحة إنما تكون راحة كاملة إذا كانت هناك حزن يعرف مقدارها بالمقايسة إليها ولذا
يكون من أبواب الجنة باب مفتوح إلى النار ليلاحظ أهل الجنة ما يكون فيها أهل النار فيشكروا على ما يكونون عليه من الراحة والثواب كما
قال تعالى وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين وأيضا يمكن أن يكون الحكمة في ذلك إخلاد
سرور المؤمنين وإدامة فرحهم حيث إن المؤمنين الذين هم أشداء على الكفار رحماء بينهم كما أنهم يرتاحون ويفرحون براحة أنفسهم ونعم
عليهم من المؤمنين كذلك يفرحون بعذاب الكافرين الذين هم أعداؤهم وأعداء الله تعالى إذ الإيمان حق الإيمان يقتضي ذلك إذا
كان التولي لأحباء الله والتبري عن أعدائه كلاهما واجبين وما يحكيه أن في ذلك سرورهم مع توبيخ منهم على الكفار كما قال تعالى
حكاية ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فأذن مؤذن
بينهم أن لعنة الله على الظالمين وقال تعالى ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن
الله حرمهما على الكافرين ولا يخفى أن إكمال رحمة المؤمنين وإخلاد سرورهم من مقتضى الحكمة المتعالية وأنه حكمة عظيمة وإذ
عرفت ذلك فاعلم أن جميع ما ذكر في هذه التوهمات الثلاثة وجعل منشأ للارتياب في انقطاع عذاب الكفار في النار مدفوع أما ما ذكر

من أن الكفر لا يدوم أو بيان أنه فاعلم أنه إذا كان العقاب هو لازم الأعمال والعقائد فلا فرق أصلا بين أن يكون الكفر يدوم
أو لا يدوم وإذا كان العقاب بإيراد وارد من خارج فهو وإن كان حقا إلا أنا لا نسلم تلك الملازمة بل الكفر يمكن أن يدوم إذا كان سببه
دائما كما فيما نحن فيه نعم إذا كان سببه منقطعا يكون هو أيضا منقطعا وليس الأمر هنا كذلك وأما ما ذكر من أن الرحمة الإلهية وسعت كل
شيء فهو كذلك حيث إن كل موجود من الموجودات ناطق وصامت ومكلف وغير مكلف تعمها نعم الإيجاد وما يتبعها من إعطائه
كل شيء خلقه وما يحتاج هو إليه ويليق بحاله وشأنه وهذا لا ينافي أن يكون عذابه المخصوص بعذاب الآخرة مخصوصا بالكفار ولأن
يكون رحمته المخصوصة أي رحمة الآخرة مخصوصة بجميع المؤمنين كما قال تعالى عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها
للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون وأما ما ذكر من أن الباري جل شأنه كما أنه لا ينفعه الطاعة ولا يضره
المعصية كذلك لا يضره الثواب ولا ينفعه العقاب فهو أيضا كذلك إلا أن العقاب والعذاب وخلودهما مما هو مقتضى الحكمة المتعالية
كما عرفت وأما ما ذكر من أن العقاب الدائمي لا منفعة فيه لأحد ولا خير بل هو شر محض فيمتنع صدوره عن الخير بالذات فهو ممنوع
لأنا لا نسلم كونه شرا بل هو خير حق بالنسبة إلى المعذبين أيضا كما قيل إنه جعل الله تعالى النار وقاية لما هو أعظم منها وأشد في حق المعذبين
وهو غضب الله تعالى وأنه كما أن النار في النشأة الدنيوية تتخذ وقاية لبعض الأمراض الذي لا يشفى إلا بالكي كذلك قد تتخذ في النشأة
الأخروية وقاية لغضب الله تعالى الذي ترتب على الكفر والشرك وأمثالها وبالجملة فيمكن أن يكون العذاب الأخروي صلاحا لحال
العاصين وخيرا لهم أيضا ومع تقدير تسليم كونه شرا فإنما هو شر بالقياس إلى الشخص المعذب منه لا مطلقا إذ قد عرفت أن فيه
مصلحة لحال المؤمنين وإكمال نعمتهم وإتمام سرورهم فهو خير وقد تقرر في الأصول الحكمية أن وقوع الشر القليل لأجل الخير الكثير
سائغ في الحكمة المتعالية فإن قلت ليس الأمر هنا كذلك بل بالعكس حيث إن المؤمنين قليلون والكافرين والمشركين والعاصين أكثر ولا
قليلا بالنسبة إليهم أصلا قلت على تقدير التسليم أن المؤمن الواحد يوازن عند الله تعالى مائة ألف كافر بل أكثر لو كان المؤمنون وإن كانوا
أقل عددا إلا أنهم أكثر قدرا لأنهم يكونون منزلة بحيث لا نسبة لهم إليهم في ذلك أصلا وعلى هذا فيكون وقوع الشر بالنسبة
إلى مائة ألف كافر لأجل وقوع خير بالنسبة إلى مؤمن واحد مثلا شرا قليلا لأجل خير كثير فكيف إذا كان المؤمن أكثر من واحد
وأما ما نقلوه من قول القائل بأن لهم بعد حين من الكشف حيث إن الكفار وإن كانوا خالدين في النار إلا أن عذابهم ينقلب عذوبة
وينقلب ثوابا وراحة فلا يخفى أنه خلاف ظاهر الآيات والأخبار الناطقة بأن النار دار الخزي والهوان والانتقام والقهر ولا
في ذلك في كل أزمنة الكون فيها لا اختصاص له بوقت دون وقت كما لا اختصاص بقوم من العاصين من الكافرين دون
قوم منهم والآكد على أن الكافرين لا يخفف عنهم العذاب وقتا ما كقوله تعالى خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون
لا يموت فيها ولا يحيى لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ومن ورائه عذاب

غليظ

غليظ كلما خبت زدناهم سعيرا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ونادوا يا مالك ليقض علينا
ربك قال إنكم ماكثون لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا حميما وغساقا ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته إن الخزي اليوم
والسوء على الكافرين وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كأنما أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما أولئك أصحاب النار
هم فيها خالدون إلى غير ذلك من الآيات والأخبار ونعم ما قال الشيخ ابن بابويه من علمائنا في اعتقاداته نعتقد أن النار
دار الهوان ودار الانتقام من أهل الكفر والعصيان ولا يخلد فيها إلا أهل الشرك والكفر فأما المذنبون من أهل التوحيد فإنهم
يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم وقد روي أنه لا يصيب أحدا من أهل التوحيد ألم في النار إذا
دخلوها وإنما يصيبهم الآلام عند الخروج منها فتكون تلك الآلام جزاء بما كسبت أيديهم وما الله بظلام للعبيد وهذا الذي
رواه على تقدير صحة الرواية يمكن أن يكون والله أعلم مخصوصا بهم ليس يجوز قياس حال غيرهم بهم وأما ما نقل من قول
القول الثالث فهي لمخالفته لظاهر الشرع المبين أظهر وأكثر كما لا يخفى وبالجملة فهذان القولان ونظائرهما عدول عن ظاهر الشرع
الحق المبين صادر عن خرافة وتخمين لا ينبغي للمستبصر أن يلتفت إليه بل حري به الاستقامة على الصراط السوي والله يهدي من
يشاء إلى صراط مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب وهذا آخر ما أردنا
إيراده في هذه الرسالة والحمد لله على التوفيق للإتمام والصلاة على محمد وآله الأماجد الكرام وقد اتفق الفراغ من
تأليف وترتيب ما أودع فيها وترصيفه بيمين مؤلفه العبد المذنب الجاني محمد نعيم بن محمد تقي المدعو بعرفي الطالقاني
أصلح الله شأنهما وحالهما وعفا عنهما وعن جميع المؤمنين ضحوة يوم السبت الثالث والعشرين
من شهر ربيع المولود من سنة مائة وإحدى وخمسين بعد الألف من هجرة خير البرية عليه وآله
ألف ألف صلوة وسلام وتحية

[illegible]


۶۳۲

